
کتبخانہ سید سرفراز حسین



المعروف باسم
الاشارات
في الطبيعيات
نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي



اصطلاح - اس [illegible]

[illegible]

مجموعہ منطق - نادر [illegible] کتب شامل ہیں -

۱- رسالہ صغریٰ
۲- رسالہ کبریٰ
۳- ایساغوجی
۴- مختصر المیزان
۵- میزان المنطق
۶- تہذیب
۷- مرآۃ المنطق
۸- تعریف الاشیاء
۹- تعلیقات تعریف الاشیاء
۱۰- ملخص بدیع المیزان
۱۱- رسالہ مقولات عشر
۱۲- رسالہ جواہر [illegible]

شرح تہذیب - عربی میں مصنفہ مولانا سعد اللہ [illegible] الدین تفتازانی [illegible] مولوی [illegible] [illegible] الاسلام - ایضاً

شرح شمسیہ فارسی کمیاب کتاب از مولوی محمد [illegible] المتین محشی

بدیع المیزان - مصنفہ مولوی عبد اللہ بن العماد ملتانی -

قال اقول - یہ شرح ایساغوجی کی ہے مصنفہ اثیر الدین ابہری کا ہے -

قطبی منطق - مصنفہ ملا قطب الدین درسی کتاب -

میر قطبی - از میر سید شریف [illegible]

رسالہ ایضاحات - مسمیٰ [illegible] یہ حاشیہ قطبی کا ہے -

حاشیہ عبد الحکیم - بر قطبی و میر قطبی از ملا عبد الحکیم -

شرح سلم - ملا مبین المسمیٰ بمرآۃ الروح [illegible] مباحث تصورات و دیگر رسالہ تصدیقات

شرح سلم [illegible] مصنفہ ملا احمد مبین -

شرح سلم - قاضی مبارک [illegible]

شرح سلم قاضی مبارک - مصنفہ [illegible] مبارک -


ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات
المعروف باسم
شرح الاشارات
في الطبعيات
للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي
في المطبعة النامية المملوكة لمنشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع من الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كله التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والظفرات

والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيها احبة مخالفا لما اعتقده
فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال** النمط
الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط
ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين
بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا
وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا
في الموضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ
جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول
لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق
حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا
النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول
ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات
التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي
المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم
الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي
يبتني عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي
ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء
الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن
لشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير
المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما
اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل
الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه
اخر ما يحل اليه مقاصده التي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى
فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و
قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده

ابن سينا

بالضرورة وهو الجوهر الذی یمکن ان یفرض فیه الابعاد الثلثة اعنی الطول والعرض والعمق وعلی التعلیمی وهو الکم المتصل الذی له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبیعی وقد زیف الفاضل الشارح حد المذکور اما اولا فبان الجوهر لیس جنسا لما تحته واحال بیانه علی سائر کتبه واما ثانیا فبان قابلیة الابعاد لیست بفصل لانها لو کانت وجودیة لکانت عرضا اذ هی نسبة ما ویلزم من کونها عرضا احتیاج محلها الی قابلیة اخری لها وایضا یلزم ان یکون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل کون الجوهر جنسا فی کتبه بان اخذ مکان الجوهر الموجود لا فی موضوع وابطل کونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شک فی ان لازم الجنس لا یکون جنسا وعن الثانی انه ابطل کون قابلیة الابعاد فصلا وهی لیست بفصل لانها لا تحمل علی الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول علی الجسم وهو شیء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه فی هذا الترتیب مغالط ثم ان الجسم یکون اما مؤلفا من اجسام مختلفة کالحیوان او غیر مختلفة کالسریر واما مفردا ولا شک فی انه قابل للانقسام فلا یخلو اما ان یکون تلک الانقسامات الممکنة حاصلة بالفعل فیه او لا یکون وعلی التقدیرین فاما ان یکون متناهیة او غیر متناهیة قال فههنا احتمالات اربعة اولها کون الجسم متألفا من اجزاء لا یتجزی متناهیة وهو ما ذهب الیه قوم من القدماء واکثر المتکلمین من المحدثین وثانیها کونه متألفا من اجزاء لا یتجزی غیر متناهیة وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متکلمی المعتزلة وثالثها کونه غیر متألف من اجزاء بالفعل لکنه قابل لانقسامات متناهیة وهو ما اختاره محمد الشهرستانی فی کتاب له سماه بالمناهج والبیانات هکذا قال الشارح فی کتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها کونه غیر متألف من اجزاء بالفعل لکنه قابل لانقسامات غیر متناهیة وهو ما ذهب الیه جمهور الحکماء ویرید الشیخ ان یثبته واما الجسم المؤلف فسیجئ فی موضعه القول فیه ان شاء الله تعالی قال وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشیخ یرید بالوهم فی هذا الکتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلک لان العقل قد یعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

اياه فتسمية الرأى الباطل والسؤال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازاً وقد مرّ
انه يسمّى الفصل المشتمل على حكم مّا يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل
على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه
من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة
المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس
من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل
قضية والجسم هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل و
يتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل
الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينضم
عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء
لا تقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً وان الواقع منها فى وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاماً اربعة
اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام يتألف منها والثالث انها لا تقبل
الانقسام اصلاً والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يحجب الطرفين
عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول
منها تقريراً لمذهبهم والباقية تمهيداً لما يناقضهم به على ما ينبغى ان نفعله
ناقضوا الاوهام وفى الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة
وهى ثلثة وذلك لان الاجسام امّا ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء
وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة
فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه
لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها
فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً وفى بعضها يحذف
لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضاً فى الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة

الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه فى النقض وانما اخذ من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول ينافى كونه حاجبا لهما وايضا يقتضى تناقض الحكم الثانى وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثانى ايضا ينافى كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضى تداخل الاجزاء وهو محال فى نفسه ومناقض للحكم الثانى ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى والثالث يقتضى التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا وهما ان يلاقى الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته ظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأى فى نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليهما ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز فيه مداخلته للوسط حتى تكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه **اقول** يريد بيان احالة حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة نفسه اولا بالاتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه الاخوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرف لو حيزانه مجوزان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ فى الوسط ، **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ، **اقول** اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى وانا اقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء الذى لا يتجزى وهو ان تكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب ، **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا لاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع

انه لا فراغ عن لقائه فح لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي

فراغ وانقسم ما يلاقي اقول ای المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر حـ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف ای هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم ای يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شئ من ذلك ای ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحـ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي قوله وهم واشارة ومن الناس

من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني للمنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا

وهم ۶ ۱

ابطال اتصال الجسم من مذهب

بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه معلقا ... ان كل ما ... فى الجسم من الانقسامات التى لا تتناهى نحوها ... فحكموا ... بانه على ما لا يتناهى من الاجزاء ... وهذا ... النقيض الى ان كل ما لا يكون ... فى الجسم ... الانقسامات ... ان يحصل ... يعترفون بوجود كثرة ... فى الجسم وان ... من الاحاد ... الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من ... متناهية ... منقسمة وكل ما يشتمل ... فانه ... فيلتئم الجسم يشتمل على اشياء لا ... وهذا هو ... بالجزء التى لا ... وان ... يقول ... الى ما لا يتناهى ... اجزاء غير متناهية ... الفريقان ... هذا المذهب ... قطع مسافة محدودة فى زمان غير متناهية ... الفول ... موهم ... وجوب كون ... على ما لا يتناهى غير متناه ... اجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب مذهب الاول تجزية الجزء القريب ... حركة البعيد ... مساوية لجزء واحد لكون ... البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ... القول بانفكاك ... الحركة ... بين الفريقين ... المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية ... فان الواحد والمتناهى موجودان فيها اقول قال الفاضل ... الكثرة يقع بالاشتراك ... وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ... من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على النقد ... المتناهى ان اراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجودا فى كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجودا فى كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا فى الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لکنه یکون موجوداً فی کل کثرة اضافیة لان الاثنین لیست بکثرة اضافیة فاذن ینبغی ان یحمل الکثرة علی الاضافیة حتی یستقیم الکلام اقول هذه مواخذة لفظیة قلیلة الفائدة اذ المقصود واضح قال فاذا کان کل متناه یؤخذ منها مؤلفاً من آحاد لیس له حجم ازید من حجم الواحد لم یکن تألیفها مفیداً المقدار بل عسی العدد اقول تقریره کل عدد متناه من الکثرة اذا اخذ مؤلفاً فلا یخلو اما ان یکون حجم ذلک المجموع ازید من حجم الواحد او لا یکون وهذان قسمان والشیخ اشار الی ابطال القسم الاول بأن التالیف علی ذلک التقدیر لا یکون مفیداً المقدار وذلک لان الحجم لا یزداد به ثم قال بل عسی العدد ای بل عساه لا یفید العدد ایضاً ولم یقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلک لوقوع الظن بانه یفید زیادة العدد وان لم یکن یفید زیادة المقدار وفی التحقیق لیس یفیدها ایضاً لان الاجزاء اذا کان مقدارها مساویاً لمقدار الواحد منها یکون فی الحیز الواحد وح یستحیل ان یقع الامتیاز بینها بنفس الجسمیة او لشئ من لوازمها اذ لا یختلف الحجم ولا شئ من العوارض لانها متساویة النسبة الی جمیعها واذ لا امتیاز اصلا فلا تعدد الا ان الشیخ لما لم یکن محتاجاً الی هذا البیان لم یجزم بالنفی والاثبات بل بنی الامر علی التجویز واقول عدم الامتیاز فی الوضع لا یستلزم عدم الامتیاز فی العوارض فان النقط التی هی اطراف انصاف اقطار الدائرة یجتمع عند المرکز بحیث لا تتمایز فی الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ویکون متعدد بتلک الاعتبارات والحق فی ذلک ان التعدد من لواحق التغایر والتغایر قد یکون عقلیاً او قد یکون وضعیاً وعند التداخل یرتفع التغایر الوضعی دون العقلی فیرتفع التعدد الوضعی دون العقلی فلذلک حکم الشیخ بارتفاع التعدد علی سبیل التجویز قال وان کان للکثرة متناهیة منها حجم فوق حجم الواحد وامکنت الاضافات بینها فی جمیع الجهات حتی کان حجم فی کل جهة فکان جسم اقول هذا هو القسم الثانی من القسمین المذکورین واراد ان یؤلف من کثرة متناهیة جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلک ممکن علی تقدیر ازدیاد الحجم بازدیاد الاجزاء وانما یتأتی باضافة بعض الاجزاء الی البعض فی الجهات الثلث حتی تصیر للمؤلف

صحیح کا

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل الحجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضمر فى المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يفرض اولا تأليف الكثرة فى جهة ثم يحتاج للتأليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا قال

كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناه نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر اقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه لنسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالى للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل من تأليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى

القدر موقوف على اثبات [illegible] ماهية [illegible] ما هي [illegible] في القدرة
[illegible] انه لم يتبين [illegible] بين موقوف [illegible] اجزاء [illegible] الا
بعد [illegible] حتماً ذلك [illegible] النسبة لا تقع بين [illegible]
[illegible] قال لكن [illegible] التأليف [illegible] يكون
[illegible] الى الاحاد [illegible]
[illegible] قوله [illegible] لنفسه [illegible]
[illegible] وهكذا الوكان [illegible]
من [illegible] من جهة [illegible]
[illegible] باطل [illegible] لا يقبل [illegible]
[illegible] مجموع [illegible]
[illegible] بينا [illegible] نسبة
[illegible]
الاول [illegible] بطل [illegible]
قوله [illegible] الجسم لا يجوز [illegible]
غير متناهية [illegible] ليس يجب ان يكون لكل جسم [illegible] الانفصال
[illegible] امكان وجود جسم [illegible] قوله [illegible]
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى [illegible] غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة [illegible] المتقدم [illegible] بعض
الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام [illegible] في هذا الفصل
وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم [illegible] القضية
الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل [illegible]
الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز
ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد
لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضاً جزئياً لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها [illegible] يحكم

بعد بیان امتناع وجود جسم غیر متناهی القدر کلیاً قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قوتنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع وان يكون من المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء غير متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا يتجزى ويدل عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قوتنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل للازم منهما جزئياً وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاماً وايضا ان كان خاصاً فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عليه المفاصل الا ما نعم خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب لذلك ذكر الامكان **قال** بل هو في نفسه كما هو عند الحس **اقول** الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في

نفس الامر کما هو عند الحس **قوله** لکنه لیس مما لا ینفصل بوجه بل یجب ان یکون قابلا
للانفصال و وقوع للمفاصل فیه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضین قارین
فیه کما فی البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب **اقول**
ای الجسم الذی حکمنا بکونه عدیم الانفصال لیس مما لا ینفصل بل یجب ان یکون
قابلا للانفصال لما مر فی الفصل الاول واسباب وقوع للمفاصل لا یخلو عن الثلثة المذکورة
فی الکتاب لان الانفصال اما ان یکون مؤدیا الی الافتراق اولا یکون والثانی یکون
اما فی الخارج او فی الوهم ومثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانی ما باختلاف عرضین
ومثال الثالث ما بالوهم **تذنیب** الیس اذا لم یکن تالیف من احاد لا یقبل القسمة
وجب ان یکون احد وجوه هذه القسمة لا سیما الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة
وهذا باب لاهل التحصیل فیه اطناب والمستبصر یرشده القدر الذی نورده
اقول لما ابطل احتمالین من الاربعة المذکورة بقی ان الحق احد الاخرین فاشار
ههنا الی بطلان احدهما بقوله وجب ان یکون احد وجوه القسمة لا سیما
الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة وتعین الرابع الذی هو مذهب الجمهور من الحکماء
ووجوه القسمة هی الثلثة المذکورة وانما قال لا سیما الوهمیة لان البرهان
المذکور فی الفصل الاول لا یفید الا القسمة الوهمیة وسمی الفصل تذنیبا
لان هذا الحکم فرع علی ما تقدم قوله وهذا باب ای مسئلة الجزء الذی
لا یتجزی وما یتبعه من مباحث الحرکة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الکلام
فیها والمستبصر یرشده القدر الذی نورده ای فی هذا الکتاب وفی بعض النسخ
القدر الذی اوردناه **قوله تنبیه** انك ستعلم ایضا مما علمته من حال
احتمال المقادیر قسمة لغیر نهایة ان الحرکة علیها وزمان تلك الحرکة
ایضا کذلك وانه لا یتألف ایضا مما لا ینقسم حرکة ولا زمان **اقول**
قد حصل من المباحث المذکورة ان الجسم الطبیعی متصل فی نفسه قابل للقسمة الی غیر
النهایة و لزم من ذلك کون المقادیر القایمة بالجسم الطبیعی التی هی الجسم التعلیمی
الذی یدل علی مغایرته للطبیعی تبدله فی الجسم الواحد بحسب تبدل اشکاله
ایضا کذلك ولزم من ذلك کون السطوح التی بها ینتهی الاجسام والخطوط التی بها

بينهما السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد
ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة ينقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تصح الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا
بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء **قال** اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول**
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التى يتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذى يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمى وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشئ لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
يشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عندما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشئ بقياسه الى غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة الذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فی قول الشیخ مقدارا ثخینا متصلا ینبغی ان یحمل علی اللغوی لئلا یتکرر المتصل والثخین علی ما هو فصل الجسم التعلیمی والمتصل علی ما هو فصل الکم المتصل وح یکون المجموع هو الجسم التعلیمی لانه کمیة متصلة ثخینة وانما قدم الثخن لانه اعرف فان القائلین بالجزء یعترفون بثخانة الجسم ولا یعترفون باتصاله وتقدیم الاعرف فی الاقوال الشارحة اولی والمقدار الثخین المتصل اعنی الجسم التعلیمی هو غیر الجسم الطبیعی کما مر ونذکر لانه یتبدل فی الجسم الواحد بتبدل اشکاله کالشمعة التی یجعل تارة کرة مکعبا مثلا وهو امر عارض للجسم ویکون معنی قول الشیخ قد علمت ان الجسم الطبیعی شیئا هو الجسم التعلیمی وانما قال قد علمت ذلک مع ان اثبات الجسم التعلیمی غیر مذکور فی الکتاب لانه اثبت بالبرهان کون الجسم متصلا فی نفسه کما هو عند الحس وکان کونه ذا کمیة وذا ثخانة امرا بینا غیر متنازع فیه ولا یحتاج الی برهان ومجموع هذه المعانی اعنی کون الجسم ذا کمیة وذا ثخانة واتصال هو کونه ذا جسم تعلیمی فاذن قد علمت ثبوت ذلک للجسم فان قیل بم تعرف ان الجسمیة شئ مغایر لهذه الامور فانه مالم تعرف مغایرتها له لم یمکن اثباتها له قلنا کونه موجودا لا فی موضوع اعنی جوهریته او ضرب شئ له وهو مغایر لهذه الامور وکونه شیئا من شانه ان یکون ذا جسم تعلیمی امر غیر جوهریته وهو فصله الذی یتحصل به جوهریته **قوله** وانه قد یعرض له انفصال وانفکاک **اقول** الانفصال اعم من الانفکاک کما ذکره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفیدة لجزئیة الحکم من الافلاک واقول هذا غیر مستقیم لان الافلاک قد یعرض له الانفصال باحد معانیه اعنی الوهمیة ولاجل ذلک بیننا ولها هذا البرهان علی ما سیجئ بیانه فالصواب ان یقال انه جعل الحکم جزئیا لان بعض الاجسام کالفلکیات وغیرها غیر منفصل لا لکونه غیر قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجی فیه والعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلک واجب لامتناع حصول جمیع الانفصالات الممکنة فیه علی ما مر **قال** وتعلم ان المتصل بذاته غیر القابل للاتصال والانفصال

قبو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا **اقول** يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي خلاف الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا باشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان المقابل للاتصال والانفصال يق بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو الهيولى لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرء عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشئ بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اى في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ المتصل [illegible] بذاته ههنا الصورة الجسمية دون المتصل [illegible]

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس منطكو بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولابد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلابد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلابد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال للنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدما صرفة فهي يستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قال وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ

الذی فیه قوة الانفصال الباقی فی الاحوال جمیعاً غیر المتصل بذاته وهو الهیولی
وتلخیص هذا البیان ان یقول لما ثبت ان الجسم لا یخلو عن اتصال ما فی ذاته وانه
قابل للانفصال حال کونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال لیس بقابلة للانفصال علی وجه یکون حال کونها اتصالاً
موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غیر الاتصال به یقوی علی قبول
الانفصال وهو الذی ینفصل ویتصل مرة بعد اخری فهو الهیولی و اعلم ان الاهم
فی هذا الباب ان یعلم انه لا یمکن ان یکون الاتصال والانفصال عرضین متعاقبین
علی شئ واحد هو موضوع لهما وهو الجسم کما سبق الی اوهام المشککین
فی وجود المادة وذلک لان ذلک الشئ یجب ان یکون فی ذاته غیر متصل
ولا منفصل حتی یمکن ان یکون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا یکون
من حیث ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد فلا یکون جسماً البتة بل هو
المسمی بالمادة ولابد من انضیاف شئ ما متصل بذاته الیه حتی یصیر جسماً
فذلک الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذی هو فی نفسه متصل وقابل
للانفصال و الذین یجعلون المتصل عرضاً علی الاطلاق ینسون ان کون الجسم متصلا
فی نفسه امر ذاتی مقوم للجسم والجوهر لا یتقوم بالعرض و ایضاً ینبغی ان یعلم ان الوحدة
الشخصیة والتعدد الذی یقابلها ایضا لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لتوقفت علی احوال الشبه المبنیة علی اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذکره الفاضل الشارح وغیره کقولهم لو کان تعدد الجسمیة
بعد وحدتها مقتضیاً لانعدامها ومحوجاً الی مادة تتجدد فی الحالین لکان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضیاً لانعدام المادة الاولی
ومحوجاً الی مادة اخری ویتسلسل الی غیر ذلک من الشبه و ذلک لان المادة
الموجودة فی الحالین غیر موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما
عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشیخ باقامة حجة علی نفی
الهیولی و هی ان الهیولی علی تقدیر ثبوتها ان کانت متحیزة فاما علی سبیل
الاستقلال فاذن کان حلول الجسمیة فیها جمیعاً للمثلین وایضا لم یکن هی

بالحلية اولى من الجسمية وايضاً لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذا كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يمكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **قوله** هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم

قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة **قوله** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم ويتذكر كون كل ذى حجم يجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب لقبول للانفصال ولو فى الوهم فان مع استحضار [illegible] هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لما يقبل الانفصال والوصل العارضين فى الوجود او الوهم وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجرى مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلى جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه فى النهج الاول وانما يكون اذا اخذ موجودا فى الخارج ولا شك فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك فى انه

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امر يقتضى الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة مايقوم بذاته بحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة **اقول** اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات مادة وبانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بمقومة على ما ينضاف اليها محصلا اياه ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهى وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجيات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى ساير الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجوده بل القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئاً معه الى الشئ الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه قال الفاضل الشارح اورد الشارح اولاً فى ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات ونا قض الوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى ذلك ثانياً بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا لا مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة يقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرنا فلا فائدة بنا التطويل بالاعادة **قال** وهم وتنبيه اولعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها **اقول** قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هى متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً اصلاً وينقسم وهماً للجهة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كسرة كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبتنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا

قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين

اقول هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له فی تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك
جميع هذه الاربعة اما فی الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فی جواز قبولها
والاول ظاهر الفساد والثانی حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء
يقارنه قلنا لا نزاع فی ذلك وقد ذهبنا الی القول فی الفلك انما المقصود ههنا هو
امكان طريان الفصل والوصل علی الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك
يكفينا فی اثبات المادة و الشيخ قد خص القسمة الفرضية والتی باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما علی تلك البسائط بخلاف القدية
وقسم التی باختلاف عرضين الی ما يكون بسبب عرضين قارين والی ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فی نفسه وبالاضافی
ما للموضوع بحسب قياسه الی غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان جميع هذه مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية
فی المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فی النوع والماهية غير
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شیء والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتباينين فی قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فی
قبول انفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة
الامتداد لازم او زائل **اقول** هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له
ويكون لازما كما فی الفلك او زايلا كما فی الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا
وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه
مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر
مع اشتراك الجميع فی مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك فی البسايط

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لما نع وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية امر مقارن للامتداد الجسمانى مانع اياه عن قبول الانفصال والانضمام بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هى هى من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه فى الوجود اى لا يكون فى الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه فى شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكره فى اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية فى الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية فى الطبع اعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعى فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه فى شخصه اى لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية اوكثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعى **اقول** هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ ويوجد فى بعضها مترجما بالاشارة وفى بعضها بالتنبيه وفى بعضها بلا ترجمة ويشبه ان يكون حاشية الحقت فى المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح فى شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن المشركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي
يدخل منها في الوجود زائداً على الماهية فذلك الزائد ان كان لازماً لم يحصل منها
الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف وفي مصدر هذه القسمة
نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا
عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **تذنيب** اليس قد بان لك ان المقدار
من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة
لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئاً هو في نفسه
لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد
ان لا يتخصص في بعض الاشياء تبوؤها بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر
منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال
الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذا لم يكن
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيباً والمشهور
عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاؤه متفتتة
فيندمج او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس
وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد
ببيان يكون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوي النسب
فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس
وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة
مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله
ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة
جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان عادة كل
مركب يكون هيولاه وان كانت جسماً **اشارة** يجب ان يكون محققاً
عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضاً مبدء لمسائل اخر

منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات
ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الهيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك

ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
بطلان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود و
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية
انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على
الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه
في الطول الا ترى انا اذا انصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت بتنا قص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودًا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيّد الخلا في صدر البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** ولا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبيّن هذه القضية **بقوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معًا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعليل في قوله ولان كل ولا لا راد لفظ انه وجه ترکیب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول توجب انقطاع الامتدادين وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يحصل بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله وانه زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد
آخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما
محدودا ببعد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة **اقول**
يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة
الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين
محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم **اقول** اى اذا كان لامكان
الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعد
اقول اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله**
والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال **اقول** اى ان لم ينقطع الامتدادان فقط يوجد بعد اعظم مما فرض
انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن
الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد
مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فبين ان يكون
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة
بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا محال **اقول**
ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه
بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
ان ينتهي الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما

متناهيين

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذی هو فوقه فلم يكن مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كان فی تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذی هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك الفوقانی مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذی فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فی اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودی هذا المعنى بعبارة اخرى وهی ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فی بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فی بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فی بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فتكون قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فی الغير فاما ان يكون الكل حاصل فی بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فی بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين الثانی ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يقتضی الى اقسام كلها باطلة والغرض من ان ايراده ان تالی المتصلة المذكورة اعنی وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات فی بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقی الالتباس

ههنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد لکون الکل حاصلاً فی بعد علی ما مر ذکره فهذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الشارح لانه بذل المجهود فیه **قال** وقد یستبان استحالة ذلک ایضاً من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة او لا یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة **اقول** الوجه الذی یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطر موازن الخط غیر متناه یجب ان یسامته بعد الموازنة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اول نقطة یسامتها القطر ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة یسامتها قبل کل نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی تطبیق خط غیر متناه من احدی جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان ینفصل من الجهة التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع تساویهما لامتناع کون الجزء مساویاً للکل وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها لفرض التطبیق فیلزم الخلف من وجوب تناهیهما فی الجهة التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران **قوله** اشارة

فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود **اقول** یرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبین اولاً لزوم الشکل للصورة بتوسط التناهی ثم بنی البرهان علیه اما بیان الاول فهو ان الشکل وان قیل فی تعریفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لکنه اذا حقق کان مهیته من الکیفیات المختصة بالکمیات والحد فی هذا الموضع هو النهایة فکان المفهوم من الشکل هو هیئة شئ یحیط به نهایة واحدة او اکثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل وهذا معنی قوله فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل وفائدة قوله اعنی فی الوجود ان الامتداد لا یستلزم الشکل من حیث مهیته لانه یمکن ان یتصور غیر متناه وح لا یکون ذا شکل بل انما یستلزمه من حیث انه فی الوجود لا ینفک عن شکل ما لوجوب تناهیه **قال** فلا یخلو اما ان یکون هذا اللازم یلزمه بولو انفرد بنفسه عن نفسه او یلحقه ویلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فیه او یلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل اقول قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال
لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون محلا وحالا لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف
لظهور حاله وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو
لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام
ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للمداخلة
للمادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشئ
غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه
فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قال ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل
وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزم عنه ما يلزم كله اقول هذا
اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه
منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشا[به]
اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل
والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة
بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيآت التناهي
والتشكلات وانما قال هيأت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي
لا اختلاف فيه والفرق بين هيأت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط
والمركب وذلك ان هيأت التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار
الشئ مع ذلك العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اقول اى

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغائر والتغائر فى الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم فى هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير فى الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمانى فى هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه فى الوجه الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدهما تشابه المقادير والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء فى عوارضها على ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن فى الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة فى ايرادها قال ولو لزم ذلك بسبب

فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته

اقول هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد

الابعد كونه متباثا الا ان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف قوله ما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها و اعلم انه الزم المحال فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفى هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقى ان يكون بمشاركة من الحامل اقول اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد فى بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لا فى ماهيتها فاذن هى لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب قوله وهم واشارة او لعلك تقول فهذا ايضا يلزمك فى اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد اقول هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد واذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزونه مثله

فى الامتداد المذكور فقوله فهذا ايضا اشارة الى قوله فى الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله ونبّه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذا تخالفت احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزية لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الغرض اعم الاسباب خصّه بالذكر فقوله فنقول لك تريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير اذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل

اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره او المصدر الذاتى من الشئ الذى يصدر عنه التغير فى غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد المعين وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءًا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءًا للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعيّن والشكل المعيّن اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءًا حادثًا بعد الكل وقد اختلفت النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلًا لقوله لا يكون معناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو لا صح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميرًا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى

قال فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها وينجزى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءًا مفروضًا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياهما المتجزية معها بطريان الانفصال عليها **قال** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئًا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئًا معيّنًا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلًا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تصر كلا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها شئ من غيرها يعنى الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصور الذي عينية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت مادة متخالفة في الكلية والجزئية ولزم ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا ولسكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتخالف غيرها من الصورة والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاوّل فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلما ذكر فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسّية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبيّن منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعيّنها على ما سيأتى بعد قال ولو كان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم اقول اى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسمًا على الاطلاق وفى جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسمًا فى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسمًا ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قال وغير منقسم كان فى حد ذاته مقطع منتهى اشارة اقول وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسمًا على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فلم يكن المقطع مقطعًا وكل مقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعًا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة قال نقطة ان لم ينقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة اقول اى ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين اى فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطًا وعلى التقدير الثالث سطحًا وانما لم يحتمل قسمًا آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مأخذ الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسمًا او نقطة او خطًا او سطحًا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان

لكونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل
والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة فى غيرها والا لكانت جزءًا
لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعانى
لم يتعرض الشيخ لبيانها وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل
المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة
لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع
وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى فى موضع من
المواضع او يحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى
من هذه الاقسام محالان بديهة وتقرير الثالث ايضا محال لان ذلك الموضع
اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية
النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان
اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا
فى الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين
واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قال** فليس يمكن ايضا ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة يوجب لها
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول
والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك الحصول فى

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا فی موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فی الوجود وهو ان يكون الهيولى فی صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا فی موضعه الطبيعی فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعی للماء فرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فی موضع خاص يكون ذلك الموضع اولی بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التی تكون لاجزاء كلی واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فی الوجه الذی ذكرناه من تخصص وضع جزئی بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئی لحوقا تخصص اقرب المواضع لطبيعته من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعی متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعی للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اقول هذا بيان امتناع القسم الثانی وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فی الوجود اما بيان الامتناع فهو ببيان تساوی نسبتها الى جميع المواضع التی يقتضيها الصورة التی يلحقها فهی اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها فی بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التی يكون لاجزاء كلی واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التی يقارن الصورة الجسمية علی ما سنذكرها

انما یقتضی تعین الموضع لکون کل صورة نوعیة مقتضیة لحیز مخصوص
دون غیره وذلک لان الحیز الطبیعی اجزاء کثیرة وحصول الهیولی مع الصورة
فی احدها دون غیره یقتضی اولویة فلاجل هذا خص الغرض بالقید المذکور
ثم اشار بقوله کما یمکن فی الوجه الذی ذکرناه الی نظیره فی الوجود وذلک
هو الوجه المثال الاول الذی کان الوضع السابق واجباً لا عارضاً بحسب الصورة
السابقة اعنی فی الجزء من الهواء الذی کان موضعه الطبیعی ثم صار ماءً
فقصد الموضع الطبیعی للماء لوجود الصورة المائیة فیه وانما لم یقصد
ای جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذی هو اقرب الاجزاء المواضع المائی الی
الموضع الاولی فیخصص ذلک الموضع الجزئی به بسبب الوضع السابق معنی
قوله بسبب لحوق الصورة وهناک وضع جزئی ای بسبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئی هناک فههنا سببان احدهما الصورة المائیة وهو
سبب لقصد الموضع المائی مطلقا والثانی الوضع السابق وهو سبب لتخصیص
الوضع الجزئی منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا یمکن هذا ایضا
لانا جعلناها مجردة الی الفرق بینهما ولما ابطل القسمان ظهر امتناع الغرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمیة فی الهیولی المجردة وتبین من ذلک ان
حلول الصورة فی الهیولی لا یجوز الا علی سبیل التبدل بان یکون حلول اللاحقة
عقیب زوال السابقة واعلم ان فائدة ایراد النظیرین سد باب المعارضة
بهما وذلک لان الحکم بامتناع حلول الصورة فی الهیولی المجردة لاقتضائها
الحصول فی موضع مع عدم اولویة احد المواضع به یمکن ان یعارض بالکون
الذی هو حلول صورة جدیدة فی الهیولی والکائن یقتضی لا محالة الحصول فی
موضع فالوجه فی تخصیصه باحد المواضع هو الوجه فی تخصیص الهیولی المجردة
به ثم ان اجیب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغیر حاصل
ههنا عورض بان الصورة الکائنة الجدیدة یقتضی الحصول فی احد اجزاء
مکانها الطبیعی لا بعینه مع ان نسبتها الی الجمیع واحدة فالوجه فی تخصصها
باحدها الوجه فی تخصص الهیولی المجردة باحد الاحیاز الممکنة فیجاب

بان الوضع السابق ایضاً یفید تخصص قرب الاجزاء منه بذلک وههنا اذ لیس
وضع سابق فلا تخصص وقد یلوح من کلام الفاضل الشارح ان اول الاشکالین
هو ان الجسم العنصری لایجب اتصافه باحدی الصور النوعیة بعینها مع دوام
اتصافه بها فلم لایجوز ان یکون الهیولی اذا اتصف بالجسمیة فهی
وان کانت غیر واجبة الحصول فی حیز بعینه لکنها تحصل فی احد الاحیاز
واجیب عنه بکون کل صورة نوعیة مسبوقة باخری معدة للهیولی لقبول
اللاحقة والهیولی الخالیة عن الصور لیست کذلک فظهر الفرق اقول هذا
اشکال برأسه لیس فی الکتاب منه عین ولا اثر واما تشککه بتجویز اتصاف
الهیولی فی حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضی احدها تخصصها باحد الاوضاع
الممکنة بعد حلول الصورة فیها فلیس بشئ لان الهیولی الموصوفة بتلک
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهی غیر متجردة وان لم یتخصص فنسبتها
مع الاوصاف الی جمیع الاوضاع واحدة **ترتیب** فاحدس من هذا ان الهیولی
لایتجرد عن الصورة الجسمیة **اقول** وفی نسخة الجسمانیة وفی نسخة الجزئیة
وذکر الفاضل الشارح ان الحجة علی امتناع انفکاک الهیولی عن الصورة کانت
بانها حالة الانفکاک اما ان یکون مشاراً الیها اولا یکون وابطل الاول فی
فصل ثم ابطل الثانی فی الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
یحصل فی کل الاحیاز اولا فی شئ منها او فی حیز معین ولم یتعرض القسمین
الاولین منها لظهور فسادهما بل اقتصر علی ابطال الثالث ولاجل ذلک امر
بالحدس بالمطلوب ولم یصرح بثبوته مطلقاً لانه موقوف علی التنبیه
بفساد القسمین المحذوفین واقول یحتمل ان یکون الوجه فی ذکر الحدس
ان امتناع اقتران الهیولی المجردة بالصورة لایدل بالذات علی امتناع تجرد
الهیولی عن الصورة بل یدل علی ان الهیولی المجردة غیر مقترنة
بالصورة ابداً وینعکس عکس النقیض الی ان الهیولی المقترنة بالصورة
غیر مجردة ای لایکون مجردة اصلا وهیولی الاجسام هی المقترنة بالصورة
فهی لا یتجرد عن الصورة الجسمیة **تنبیه** والهیولی قد لایخلو ایضاً عن صورة

اخر **اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة لمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى لا يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً بل انما يقارنها وقتا دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التي يفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً

قال وكيف ولابد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صوراً لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور

قال وكذلك لابد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول** الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسمية يقتضى ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كان يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعة

على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة
كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيماً له لئلا يصير الحكم جزئياً
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان كون الجسم بحيث يستحق ايناً هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح
ذلك بقائها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة
تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او
اصعاده بالقسر او تكعبه وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة تقتضى استناد الصور ايضاً الى
غيرها من الامور المختلفة فان استناد اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف
استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات
الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادى وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضائقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعاً
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضاً لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالاً فيها او لما يكون محلاً لها او لما لا يكون حالاً ولا محلاً وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلاً ثم قال فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضاً جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعدامًا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته وبالعكس فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدمًا لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميًا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور فى الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هى هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية لازم لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير اما اسنادها الى المحل على ماذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعدامًا فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين فى مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورًا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتى بيانه وعن الثانى ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضى التأثير فى الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون فى امكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا فى البواقى فقد انحل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذى اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفى

ايضًا وجود الحاصل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فى ما يختلف احواله الى معينات واحوال منفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة فى الوجود عن

شرح

التناهی والتشکل ومحتاجة فیهما الیها فاراد ان یبیّن فی هذا الفصل انهما مع احتیاجهما الی الهیولی یحتاج الی اشیاء اخر غیر الهیولی لولاها لکانت الاقدار والاشکال متشابهة اذ کانت الهیولی فیما عدا الفلکیات مشترکة وذکر الفاضل الشارح ان هذا الکلام یصلح جوابا عن سوال یذکر علی دلیلین مما مر اولهما انه لما استدل علی ان الصورة لاینفک عن الهیولی بان قال لزوم المقدار والشکل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه الحامل فکان لقائل ان یقول العنصریات غیر مختلفة فی المواد فیجب استوائها فی المقدار والشکل وثانیهما انه لما استدل علی اثبات الصور النوعیة باختلاف الکیفیات فکان لقائل ان یقول لوکان الاختصاص بکل کیفیّة لاجل صورة لکان الاختصاص بکل صورة لاجل صورة اخری ثم لما کان الجواب عنهما واحدًا اخره الی ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هی الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا یکفی ایضًا وجود الحامل حتی یتعین صورة جرمانیة ای حتی یتشخص فانه ذکر ان الصورة یحتاج الی الحامل فی الوجود دون المهیة والتشابه المذکور هو تشابه للقدار والشکل لاتشابه الکل والجزء فان الجزء والکل لایجب ان یتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل یحتاج فیما یختلف احواله ای اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشکال الی معینات ای الی مشخصات وذلک لانها لایحتاج الی علل للمهیة والحقیقة بل یحتاج الی علل یفید تغایرها وانفصالها عن العناصر الکلیة قال واحوال متفقة من خارج وکان ینبغی ان یقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ینبغی ان یکون مختلفًا لا متفقًا لکنه اراد بها الاحوال الاتفاقیة وهی التی یکون وجودها غیر دایم ولا اکثری فان الاشخاص من حیث لایتماثل یحتاج الی علل یلزم وجودها لیصیر بانضیافها الی سائر العلل عللًا لایتماثل ویرید بالمعینات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلیة وهی القوی السماویة والاحوال الارضیة التی هی الصور السابقة والتغیرات الطبیعیة والقواسر الخارجیة فان جمیع ذلک علل فاعلیة لتشخص الصورة

وامّا الحامل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى
اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدّة للاحق سر عظيم
تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لابدّ من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة
سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه على وجوب مبدأ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات وعلى وجوب جسم
يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة
لفعل آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعهما
جميعا يتقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد
عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه
بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر
اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة لتبيين
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة وجزءا منها او لا علة ولا جزء
علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
واما بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل

واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة
للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفرداً عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر
ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين
وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولاً بل قسم وجه التلازم الى قسمين
احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول
كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن
علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو
ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم
باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه
شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضاً بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم
ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم
بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارج لا الذهني ومنها انه قال
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات
المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك
لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كما لعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم وقت ان وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير فى الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير فى الاخر كما ظنوا اما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى علية قال الفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هى معلولة تصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى والية اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السوآء والاستغناء من الجانبين على السوآء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق فى ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتى بيانه بقوله ابسط والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما

اشارة اما الصورة التى يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى لانها والآلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول** صورة العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى

القطع ازالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت جسميان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صورة الفلكيات فلا تفارقها اصلاً اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم **قال** وههنا سرامر

اقول السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فنعلم انها يحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئاً اخر مباينا للهيولى والصورة واحداً بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر فى هذا الموضع **اشارة**

يجب ان تعلم فى الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سبباً لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعا فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسائط
مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية
على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا
عن ذلك الشئ سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان و هذه مقدمة مبنية الثانية
ان الشئ الذى يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط الثانى
من هذا الكتاب فى بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهى اما مع الاجسام المستقيمة
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعادل متقدم واستعملها ايضا فى النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان متقدما على المحوى الذى
هو مع عدم الخلاء ولكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك
الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك
المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد
يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية
المتناهية والتشكل فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك منها
ذلك الجسم ايضا فى الوجود وكوجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء
امرا مغائرا له فى التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق
انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها لا يكون
لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك
ان وقوع اسم المعلول فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل [illegible]
هو قالت [illegible] المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك
عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجد ان الامع الجسمية و بينا ان الجسمية
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا یکون متأخراً عن الشئ فهو اما مع الشئ او یکون متقدماً علیه فثبت ان التناهی والتشکل اما ان یکون قبل الجسمیة او معها ولقائل ان یقول الشکل هیئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهی متأخرة عن الحدود والمتأخرة عن المقدار لکونها نهایات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمیة التی هی جزء له فالشکل متأخر عن الجسمیة بهذه المراتب فکیف یمکن ان یقال انه متقدم علیها قال والغلط فی بیان الاول هو فی قولنا لما لم یکن الجسمیة علة لهما فهما اذن غیر متأخرین عنها فان ما لا یکون علة للشئ لا یکون متقدما علیه بالعلیة والتقدم بالعلیة اخص من التقدم المطلق ولا یلزم من نفی الخاص نفی العام فلعل الجسمیة وان لم تکن متقدمة علیهما بالعلیة لکنها متقدمة علیهما بالطبع کتقدم الواحد علی الاثنین او کتقدم اجزاء الماهیة المرکبة علی خواص تلک الماهیة واعراضها اللازمة والزائلة وان لم یکن شئ من تلک الاجزاء علة لشئ من تلک العوارض فهذا ما عندی فی هذه المقدمة اقول هذا البیان یفید تأخر الشکل عن هیئة الصورة ونحن قد ذکرنا ان الصورة من حیث الماهیة لا یتعلق بالتناهی والتشکل بل انهما انما لا ینفکان عنها من حیث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة فی تشخصها الیهما ولا یبعد ان یحتاج الشئ فی تشخصه الی ما یتأخر عن ماهیته کالجسم الی الاین والوضع المتأخرین عنه فاذن التناهی والتشکل غیر متأخرین عن الصورة المتشخصة من حیث هی متشخصة وان کانا متأخرین عن ماهیتها وهذا القدر یکفینا فی هذا الموضع قال الرابع ان التناهی والتشکل من توابع المادة وتقریره ظاهر قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهیولی متقدمة علی التناهی والتشکل وهما اما متقدمان علی الجسمیة او موجودان معها فالهیولی متقدمة اما علی المتقدم علی الصورة او علی ما مع الصورة وعلی التقدیرین فالهیولی یلزم ان یکون متقدمة علی الصورة فلو کانت الصورة علة او واسطة مطلقة فی وجودها لزم تقدمها علی الهیولی المتقدمة علیها وهذا محال ولقائل ان یقول عندکم ان الصورة شریکة علة الهیولی فهی علی مذهبکم متقدمة والحاصل ان الذی

قد ابطلناه يه كون الصورة علة مطلقة قائمة بعينه في كونها شريكة العلة

اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى لانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قال ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود

اقول معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ماذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قال ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة وكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود اقول معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى اقول في بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل مهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها قال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كانت ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود اقول قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة اليه في هذه الاشارة ثانيا فانه قد تبين ان

اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه انتم هذه الحجة وعلى هذا
التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغوًا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها
معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون
مباينًا من العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيًا لها مثل مسئلتنا
هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها
بل كانت محلًا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون
حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة فى ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون ايضًا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالًا فى ذلك المحل وقوله وان كان
ايضًا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه
ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب
ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون
معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها
مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
التى يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضًا بقوله فان اللوازم المعلولة
قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون
معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان
مقارنة للعلة ومباينة لها كما ذكره ايضًا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع من ثانية
الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ
انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنًا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون
منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود
شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب
وجود القسمين جميعًا هذا ما ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله وكل

قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين

قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى ويستحيل ان يكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى فاستشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشارة الى امكان ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها او تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

الموجودة المحصلة فی الخارج وجود الهیولی التی هی معلولة لها حتی یکون بعد ذلك
للصورة وجود محصل فی الخارج مغایر لوجود الهیولی المعلولة بحسب الروایتین
جمیعاً اشار قبل الخوض فی بیان استحالة ذلك الی ان هذا التقدیر مما یمتنع
تحققه فی هذا الموضع فان الهیولی وان کانت معلولة للصورة وهی غیر
متباینة عن الصورة والمعلول المقارن لا یتأخر عن وجود العلة المتشخصة
ای لا یمکن تحصل العلة فی الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما یقارن وجودها فکیف یسبق علی ما یقارن وجودها فانما اشار
الی ذلك بقوله علی انها معلولة من جنس ما لا یباین ذاته ذات العلة
ای مع انها معلولة غیر متباینة الذات عن ذات العلة فکانه قال لو قدر
تقدم الصورة بوجودها علی الهیولی مع ان هذا التقدیر غیر صحیح
للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذی ساق البرهان الیه وهو کون الهیولی
متقدمة علی نفسها بمراتب ثم ان الشیخ استشعر ان یقال المعلول المقارن یجب
ان یکون معلولاً للمهیة لا للوجود لانه لا یجوز ان یکون الشئ معلولاً
للوجود مقارناً له فی الوجود بل قد یکون الشئ معلولاً للمهیة ومقارناً
للوجود کالفردیة للثلثة ولیس الامر ههنا کذلك فان الهیولی لیست
معلولة لمهیة الصورة مطلقاً فنبه بقوله وان کانا ایضاً لیس من احوال المعلولة
لمهیته علی ان المعلول المقارن لا یجب ان یکون معلولاً لنفس المهیة فی جمیع الصور
بل قد یکون معلولاً لعلة یکون المهیة جزءً منها او شریکة لها کما ذهبنا
الیه ههنا فیکون معنی کلامه وان کان ذلك الهیولی لیست من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ایضاً معلول مقارن فلا یصح تقدم الصورة بالوجود
علیه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد یکون غیر متباینة ولم یکن شئ
من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب اشار الی امکان
وجود الصنفین من المعلومات اعنی المقارنة والمباینة فی الذهن وفی الخارج
معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان کل قسم منها داخل فی الموجود
ولما فرغ من هذا البیان تمم البرهان وظهر من هذا البیان ان هذا الکلام

لیس لغوًا ولا زیادة کما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذکورة متعلقة به لانه یؤکدها ویبین حقیقة الحال فی هذه المسئلة **قوله** ولکن قد علمت ان التناهی والتشکل من الامور التی لا توجد الصورة الجسمیة فی حد نفسها الا بهما او معهما اقول قال الفاضل الشارح معناه ما مرّ فی المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبین ان الهیولی سبب لذلک قال ومعناه ما مرّ فی المقدمة الرابعة **قوله** فیصیر الهیولی سببًا من اسباب ما به او معه یتم وجود الصورة السابقة بتتمیمه وجودها الهیولی وهذا محال فقد اتضح انه لیس للصورة ان یکون علة للهیولی او واسطة علی الاطلاق **اقول** وهذا تبیان للخلف وقد نبه بقوله ما به او معه یتم وجود الصورة ان التناهی والتشکل کانا مما به یتم وجود الصورة لا ماهیتها فهما غیر متأخرین عما هو یتمه وجود الصورة کما ذهبنا الیه والباقی ظاهر **وهم وتنبیه** ولعلک تقول اذا کانت الهیولی محتاجًا الیها فی ان یستوی للصورة وجود معه فقد صارت الهیولی علة للصورة فی الوجود سابقة فیکون الجواب انما لم نقض بکونها محتاجًا الیها فی ان یستوی للصورة وجود بل قضینا بالاجمال علی انها محتاج الیها فی وجود شیء توجد الصورة به او معه ثم تلخیص ما بعد هذا یحتاج الی الکلام المفصل **اقول** قال الفاضل الشارح هذا سؤال علی الفصل السابق وهو انکم قلتم ان الصورة لا یستوی لها وجود الا بالتناهی والتشکل او معهما وهما محتاجان الی الهیولی فیلزم ان یکون الصورة محتاجة الی الهیولی بوجه ما وجوابه لیس کل ما احتاج الشیء الیه وجب ان یکون علة للشیء بل قد یکون وقد لا یکون وتلخیص القول فیه یستدعی تفصیلا لا حاجة بنا الیه قال ولقائل ان یقول انقول بان الصورة محتاجة الی الهیولی ام لا نقول فان قلت بطل قولک ان الصورة شریکة لعلة الهیولی لانه یلزم من القولین کون الصورة متأخرة ومتقدمة معًا وان قلت ان الصورة لا یحتاج الی الهیولی لم یکن الهیولی متقدمة بوجه ما علی الصورة فبطلت حجتک السابقة واقول انه یذهب الی ان الصورة من حیث هی صورة یکون متقدمة

على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج يكون
متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها فى ان نستوى للصورة وجود
اى لم نقل هى العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه اى
قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى فى وجود التناهى والتشكل الذين
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الهيولى
قابلة لهما فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ [لا على] الصورة المتصفة
بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هى صورة ثم تلخيص
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج
احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب ببدل لم يبق المادة
موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول
ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى
تقوم فيقيم متقدم [بتقدم] اما [بزمان] او بالذات وبالجملة لا يمكنك
ان تدين الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى
وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه
الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب
بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل على بيان
ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة فى الوجود
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل
عقيبها فى المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة [لما مر ان] الهيولى
لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة
بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المتعقب يحفظ وجود المادة بذلك
البدل صدق ان نقول بل وانه يحفظ ذلك البدل بتبدل الصور لا ان الشيء لو بقي وحده
لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تتقوم
اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة
للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو
معنى قوله وبالجملة لا يمكننا ان نبين لاقامته قال ولقائل ان يقول هذا النص
كان ناقصا لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة فكانت الحجة المذكورة على امتناع
كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تفقد ما توجد به ما عدا الصورة
وشك اخر وهو ان قوله متعقب البدل مقيم لامحالة للمادة بالبدل ليس بجيد
على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك
فمتى زال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر
وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة
بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول
لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة
لا تنعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة
بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر
وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
للهيولى وقد اشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما
علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه
جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى
من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف صورة فلا يمكن ان يصير فاعلا

ومعطياً للوجود وأما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم احدهما على الآخر وأما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صوراً فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يتقوم به محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضاً لانها اقامت اجساماً متشخصة لا في جسميتها بل تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم ينقض الا كون معقب الايون مقيماً للجسم المتشخص بالايون وذلك لاينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة**

ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدء ابما يكون اتاه كل منهما بالآخر لانه اوضح فساداً ولان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله**

ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحدة

منهما تأثير فى ان يلتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه ۲ قوله وهذا هو الذى يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى الآخر وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردًا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرًا فى ان يلتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى على عدم التلازم او الى الدور المذكور و لاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بواجبه نقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط و اعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيًا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل لم تزدتم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجًا فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معًا وللزم من احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيًا عن الغير ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليس تفع الالتباس اللفظى وا دا المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان افاد

شیٔ ثالث کل واحد منہما صفۃ بسبب الآخر وتلک الصفۃ ہی التی تسمّی مضافاً حقیقیاً فاذن کل واحد منہما محتاج لا فی ذاتہ بل فی صفتہ تلک الی ذوات الآخر وھذا لا یکون دوریاً ثم اذا اخذت الموصوف والصفۃ معاً علی ما ھو الکثیر المشہور حدثت جملتان کل واحدۃ منہما یحتاج لا فی کلہا بل فی بعضہا الی الاخری لا الی کلہا بل الی بعضہا الغیر المحتاج الی الجملۃ الاولی فظن ان الاحتیاج بینہما دائر ولا یکون فی الحقیقۃ کذلک فاذن لیس التلازم بینہما علی وجہ الاحتیاج لاحدہما الی الآخر علی ما ظنہ ولا علی سبیل الدور وقصد من ذلک ان المعیۃ التی یکون بین المتضایفین لیست من جنس ما تقدم بطلانہ بل ہی معیۃ عقلیۃ معناہا وجوب تعقلہما معاً وحال الہیولی والصورۃ یناسب ھذا الحال من وجہ وھو تعلق کل واحدۃ منہما بالاخری من غیر دور ویخالفہ من وجہ وھو کون افادۃ ما من الہیولی وانما لم یکن تعلقہما تعلق التضایف لان المتضایفین لا یمکن ان یعقلا منفردین بخلافہما ولذلک احتیج مع تعقل الصورۃ والہیولی وجودھا الی اثبات الہیولی ثم ان التضایف یعرض لہما بعد تعقلہما کما فی سائر انواع المضاف المشہور **قولہ** وہم وتنبیہ فبقی انہ انما یکون التعلق من جانب واحد فاذن الہیولی والصورۃ لا یکونان فی درجۃ التعلق والمعیۃ علی السواء **اقول** قد تبین فیما مر ان التلازم ینقسم الی ما یکون التعلق فیہ لاحد المتلازمین بالاقوی من غیر عکس والی ما یکون لکل واحد منہما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وھو الذی قسمہ الشیخ الی ثلثۃ اقسام وہی کون الصورۃ علۃ او واسطۃ او آلۃ او شریکۃ للعلۃ وقد ابطل منہما ایضاً قسمین وبقی واحد وھو کونہا شریکۃ للعلۃ **قولہ** وللصورۃ الکائنۃ الفاسدۃ تقدمہما فیجب ان یطلب کیف ھو انما خص الکائنۃ الفاسدۃ بالذکر لان تصور التقدم فیہا مع کونہا متجددۃ علی الہیولی الباقیۃ فی جمیع الاحوال ابعد وکیفیۃ التقدم فیہا ہی ما صرح بہا فی الفصل التالی لھذا الفصل وہی انہا تشارک شیئاً اخر فی العلیۃ والتقدم علی الہیولی من حیث ہی صورۃ ما لا من حیث ہی صورۃ معینۃ فانہا من تلک الحیثیۃ مستمرۃ

الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية
وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقب الصورة
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول** اما ابطل الاقسام المحتملة الاول اولا وهو
ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فی هذا الفصل واشار بقوله ذلك
الى ما اوجب طلبه فی الفصل السابق وبين ان الذی يشارك الصورة فی العلية
ما هو وهو الذی سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ
لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذی يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا الاخر ح ذلك الوجود المستفاد منه
الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات
المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين
بتعقيب الصور فهو السبب الذی يقتضی تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو معين للسبب الاصلی فی اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التی تفيد فی الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية فی تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفی فی وجود الشئ
لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا فی كلامه وجه الاحتياج اليه
وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتی بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة هی مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة
الصور المتجددة فينبغی ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل داخلا
فی المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
هی صورة ما ويكون تفسير الكلام هكذا [illegible] سبب اصل ومعين يتصل وجوده

عن السبب الاصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلي ولعله سماه اصلا لاجل انه علة لوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما او هي متمم الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال المتنوعة

قوله ونتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمله بيانه كلام غير هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور ولانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى و لقائل ان يقول تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما التشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها هيولى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تحقق مفارقة عنها

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تتشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات الهيولى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة التشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه مذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية فغير صحيح لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية فى احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** اولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر فى التقدم والتاخر والذى يخلصك من هذا اصل متحقق وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما مر فى ايجابيهما ووجوديهما **اقول** لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس ويرد عليه شك وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم فى الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان فى جانب الوجود وايجاب العلة مما يوجد هما معًا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول

تنبيه يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته فى تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذى لا يفارقه صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضًا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل لما مر من الدور ولعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هى الصورة وهى اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهى اذن شريكه لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا بشئ واحد وهو انا قد بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور فى الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عامًا لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا فى معرفة ان الحال فيهما واحد **واقول** وتفاوت الحال فيهما ايضًا لشئ آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**

الجسم ينتهى ببسيطة وهو قطعه والبسيط ينتهى بخط وهو قطعه [illegible]

ينتهي بنقطة وهي قطعه **اقول** الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم
التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها
وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط وهو مقدار
ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض
والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم
التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مرّ والجسم التعليمي يستلزم البسيط
والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت
مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي
داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل
بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي
ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي انما تصير
معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات
البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون
عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين
الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط
وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط
فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون
ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع
الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا
لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط
بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهور فانها
نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي
به يتناهى الجسم فاقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور
اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم

بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه للانعدام المطلق وثالثها اضافة عارضة للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو معارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية **قوله** وللجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما ولا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تألفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او يكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء التى فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم نتصوره باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور لكون ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضا انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوم بجزئه العقلى وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وصورة

الشيخ

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحدة من هذه المعانى اما الاول فلما مر واما الاخير فلما سيأتى وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى برهان ان اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهورى فلعله نسى ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فى كلامه فلا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والنقطة فانما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة

اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهى ويجب ان يعرف اولا الفاظ التى يستعملها فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها
نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقته هى اعظم
الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار
وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود
نقطة فى الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء
فى المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت
فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما
يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها **اقول**
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع
والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز
وحركة الدائرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة
هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط
الدائرة كوجود نقطة فى ثلثيها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير هذا الموضع فكذلك
حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول
الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر
المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول

فی سائر النقط فاذن یکون النقط الغیر المتناهیة موجودة بالفعل ویلزم من ذلک الانقسام الغیر المتناهی بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لایوجب الانقسام فاذن الحرکة ایضاً لایوجب الانقسام والجواب ان هذا کله فرض والفرض لایرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل یرتفع بان لایفرض والدائرة ان لم یفرض فیها شئ لم یلزم مما شئ مما نذکر وهذا حکم لایختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهی له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهی ممتازة فی نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها یمتاز بالفرض ولایرتفع بان یقول انها لازمة وان لم یفرض لان تصور المنتصف فرض فضلاً من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فی الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصیل واما الذی یقال بالعکس من هذا ان النقطة بحرکتها یفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهیم والتصویر والتخییل الا یری ان النقطة اذا فرضت متحرکة فقد فرض لها ما یتحرک فیه وهو مقدار ما خط او سطح فکیف یتکون ذلک بعد حرکتها ۱ **قول** افاد ههنا ان هذه الامور کیف یترتب فی الوجود وان الذی یقال بخلافه لتفهیم المبتدئین شئ غیر حقیقی بل هو تخییل فقط والفاظ الکتاب غنیة عن الشرح **تنبیه** اما اسهل ما یتأتی لک تأمل ان الابعاد الجسمانیة متمانعة عن التداخل وانه لاینفذ جسم فی جسم واقف له غیر متنح عنه وان ذلک للابعاد لا للهیولی ولا لسائر الصور والابعاد ۲ **قول** یرید بیان امتناع تداخل الابعاد الجسمانیة وکانه یدعی کون هذا الحکم اولیا وهذه المسئلة وما یتلوها من الطبیعیات بخلاف المسائل المتقدمة فانما اورد بهذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادیر ولبناء نفی الخلاء علیها والاستشهاد بان الجسم لاینفذ فی جسم واقف له غیر متنح عنه تذکیر للاستقراء الذی اکتسب النفس بهذا الحکم الاولی فی مبادی التعلم به وبامثاله فان من ینو ، فقد ذهنه عند حکم اولی ینبه علیه بالاستقراء وکذلک قوله وان ذلک

التمانع للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضاً تنبيه على
ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد المجتمعة
هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل
مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضاً
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة
ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز
الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغى ان يقول
من حيث هى مقادير اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية
وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساماً ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعاً مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فان كان بينها خلاء
عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضاً بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شئ
محض وان كان لا جسماً اقول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان
فرقة يزعم انه لا شئ محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها وقال الفاضل
الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى
واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى
يسمى بعداً مقطوراً ولا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل
مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساماً تختلف ابعاد ما بينها لينقدر
الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا
تقريبه ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والتقدير انه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي
ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعنى البعد المقداري واما ذو كم متصل اعنى الجسم
فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت
الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه وانه قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعدها
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك الاجسام في حركاتها تنحي عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفطود فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني
وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم
الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين
في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره
في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء
يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام
في حركتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور
ثم نتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه
مقدمة لم يتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام
في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا متحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك او كيف
يقع الاشارة نحو لا شئ فتبين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة
هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات **قال**
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد الحركة وللمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة مشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **قال اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لو ضعها يتناولها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك لوجود تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر
ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه
وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى لا ينقسم
فى جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم
فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة فى الشئ
المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويبقى القسمان الاولان
والا فجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى يقطع بالحركة وهو محال
فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما
فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضائر فى الغرض اما الفرق فلان التحرك
الى الجهة ليس يجعل الجهة مما ينتحى تحصيل ذاته بالحركة بل ما ينتحى
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو
هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك فى كبرى احد القياسين
اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينقض
كلية الكبرى وقد اجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود
وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المطلوب
وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة يكون موجودة

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ماسعينا الالان نثبت كون الجهة موجود ذات وضع هذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال ان الحق هو الفرق

النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاولى والثانية اقول الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل تحصل فيها وهو اجسامها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون

الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد

عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلى راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضى ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملهما فى ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا بالبعض المتقدمين اما المضلعات فعدد جهاتها عدد سطوحها

النقطية والخطية والسطحية ان سميناكل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث آقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى مالا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واتم وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض لان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي تسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه تشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه
والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة تتم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالعرض قال فلنعد عما بالعرض اى فلنتجاوز عنه لان الامور العرضية لا ينضبط
قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس
حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب
اذن ان يقع بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما وجسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو
ما يليه وفى كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما
محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان
احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض
وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بالاحاطة
والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او كان خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
فاما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذات
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تقدير الجهة
ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين
ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن
الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم تتحدد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع
محاذات ما فى الكتاب ان تقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او فی شیء مختلف والاول محال لعدم اولویة بعض الحدود المفروضة فیه بان یکون
جهة من سائرها ولکون الحدود المفروضة فیه بالفرض وغیر متناهیة
وکون الجهتین بالطبع واثنتین فحسب فاذن الثانی حق وهو ان یکون
ذلک التعین بشیء مختلف خارج مما تشابه وذلک الشیء لا محالة یکون
جسما او جسمانیا لوجوب کونه ذا وضع فلیس اما جسم واحد تحدد الجهتین
معا او جسمان یحدد کل واحد منهما واحدة منهما [illegible] یکون
محددا اما من حیث هو واحد ولا من حیث هو واحد [illegible]
اما الجسم الواحد من حیث هو جسم واحد فلا یمکن ان یکون [illegible] منه
فله جهتان [illegible] لوجوب تناهیه [illegible]
[illegible] انهما ایضا [illegible] یحدد جهتین [illegible]
من حیث هو واحد [illegible] فلا یمکن [illegible]
عنه لیس [illegible] بطل هذا التقدیر ان یکون [illegible]
هو واحد واما جسمین ثم نقول وهذا [illegible] باطل لان [illegible]
لا یخلو اما ان یکون علی سبیل احاطة احدهما [illegible]
والاول یقتضی تحدد المحاط فی القرب [illegible]
امتدادین بالقرب [illegible] یتحدد باحاطته [illegible]
من محیطه وهو مرکزه فهذا القسم راجع [illegible]
لا من حیث هو واحد واما القسم الآخر وهو [illegible]
بوجهین احدهما ان کل واحد من [illegible]
ولا یتحدد البعد عنه فاذا لا یتحدد الجهة [illegible]
ان المحدد یجب ان یحدد جهتین معا [illegible]
لا یتناهی بحسب فرض الامتدادات الخارجة [illegible]
من ثلاث الجهات وعلی بعد معین منه دون سائر
من وقوعه فی جهة اخری وعلی بعد اخری [illegible]
جهة وعلی کل بعد من ذلک یمکن بحسب العقل [illegible]

فی التحدید وهو ایضاً یجب ان یکون جسمانیاً فاوضع والکلام فی وقوعه
فی بعض جهات هذین دون بعض وعلی بعد معین منهما کالکلام فیهما
فان علل بهذین صار دوراً والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحدید
الجهة یتم بجسم واحد لا من حیث هو واحد ولا علی ای وجه یتفق بل من حیث
الاحاطة وهی الحال الموجبة لتحدیدین متقابلین کما مر فاذن محدد الجهات جسم
واحد محیط بالاجسام ذوات الجهة **اشارة** کل جسم من شانه ان یفارق

موضعه الطبیعی ویعاوده فیکون موضعه الطبیعی متحدد الجهة
لا به بل له لانه قد یفارقه ویرجع الیه وهو فی الحالتین ذو جهة فیجب
ان یکون تحدد موضعه الطبیعی بسبب جسم غیره وهو علة لما هو قبل هذا
او معه فقط فذلک الجسم له تقدم فی رتبة الوجود علی هذا بعلیة او علی

ضرب اخر **اقول** یرید بیان امتناع الحرکة المستقیمة علی محدد الجهات
وبیان تقدمه علی الاجسام التی یجوز تلک الحرکة علیها وتقریره ان کل
جسم له موضع طبیعی فلا یخلو اما ان لا یکون من شانه مفارقة موضعه
ومعاودته الیه واما ان یکون من شانه ذلک والاول هو الذی لا یجوز الحرکة
الاینیة علیه والثانی هو الذی یجوز علیه ویکون مفارقة موضعه
بالقسر ومعاودته الیه بالطبع ویکون هو فی الحالتین ذا جهة متحرک فیها
لا محالة ومثل هذا الجسم لا یجوز ان یتحدد به جهة موضعه الطبیعی
لان جهته متحددة عند وجوده فیه وعند لا وجوده بل یکون متحددة
لاجله حتی یصح ان یخرج عنه مفارقاً ویطلبه معاوداً ویجب ان یکون
ذلک التحدد بسبب جسم اخر فلذلک الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذی
یفارق الموضع ویعاوده وهذا الجسم لا یمکن ان یوجد متقدماً علی الجهة لانه
لا یتصور ان یکون متحرکاً فی جهة حالتی المفارقة والمعاودة والجهة لم یوجد
بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معیة امتناع الانفکاک
عنها فاذن الجسم الذی علة الجهة متقدم علی هذا الجسم لانه متقدم علی
ما یتقدمه او علی ما لا یتاخر عنه مما هو معه اعنی الجهة والمتقدم علی المتقدم

متقدم وعلى المعلول ايضا متقدم كما مر بيانه فی بيان ان الصورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا ما فی الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعی جهة والجهة انما تتحدد
به لكفاه فما الفائدة فی تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعی
واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعی والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف
كان والا لكان البرهان على تناهی الامتدادات كافيا فی اثبات الجهات التی هی
مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز
ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجیء بيانه بل من حيث هی ذوات الجهات اعنی
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد توجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ
ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الاليق بما ذكره فی النمط السادس فی بيان ان الحاوی ليس علة للمحوی
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشیء ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء
ممكنا فی ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تنبيه** فيجب ان يكون الجسم

المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه اقول يريد ان يذنب ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريبه الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان وربما يسمى بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهي هيئة تعرض للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولهذا الاعتبار كان الانتكاس انتصابا واذا تقرر هذا فنقول ... محيط على الاطلاق غير محاط والى ... مما هو محاط ... فلا موضع له اصلا وله وضع لكن بحسب ... بحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة ... وتقسيم الثاني نيله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا ... محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو ... محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في موضع ما ذكر ... واما ان تكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا ... ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان ... لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاود ... قوله ... لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود ... بالاول ... فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد ... سنفهمه اقول معناه لعل الامر ... المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان المجسم ... بالاول يتحدد موضعه به ... ان كان محددا ... ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ... سنفهمه ... وقد نفى الامرين للتشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير
ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق فى نفسه
هو ان يكون المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا
على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع
متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
يجوز ان يصير محددا للموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون
قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ
غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى
فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود نقول له يتحدد بالاول موضع تنبيها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثانى لانه ثانى المتصلة التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضع
فيحتمل ان يكون الوضع الذى هى المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله
فى الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد
هو المحيط الاول هى انه كاف فى تحصيل جهتى القرب والبعد وبدخول المحاط
فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان
الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحديهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ
سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء
ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدد الجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر
والاول باطل والا لكانت النار فى حيزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان يكون

فلك القمر هو المحدد المقعرة الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لو احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه تقدم المحيط على المحاط فقدمر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حافة تلك الجهة كالارض اولم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يختار على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان الحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اقول اي يخلق الاول بان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو

بان يكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام
وبينه وايضاً بان يكون ما دونه محتاجاً اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك
احتياج ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على
ما سيذكر فى النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم
وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعاً ولا بالعلية لما سياتى
فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضاً بالطبع ويبقى ان يكون
متقدماً اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون
متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديراً اقول المحدد الاول
لا يجوز ان يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل
جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تقتضى متنازع
تلك الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء
المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهى التى يلحقها الوضع بسببها
متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض
لزم من اختصاص القرب بجهة والبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف
جهات اجزاء المحدود ويلزم من ذلك ايضاً تقدم الجهة على محددها
هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات
مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة
ليس فيه تركيب قوى وطبايع اقول يريد بيان حال البسائط
من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على
معان وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول
لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلى
وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية
والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهى بانفرادها لا يكون
مبدأ الحركة والسكون معاً بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة

للملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكون بها وهو الجسم
ويحترز به عن المبادى الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادى لحركة
ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادى لحركات هي
فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه
بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهي انها محرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن
مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته
لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس
الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن
في السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشئ الذي ليس متحركا
بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة هذا
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف
قولهم على نهج واحد من غير ارادة ويخصص المعنى المذكور بما يقابل
النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد ولا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن
غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى
الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير
من شئ في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط
ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذي يكون المبدأ المذكور
فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

قد تتكثر انواعها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده
توضيحًا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع ولا يكون مجتمعًا من اشياء
مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد
فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء ولكل جميعًا شيئًا
واحدًا **اشارة** الى ان الطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال والامكنة وسائر
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدًا غير مختلف **اقول** ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئًا ما على
ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل
جنس منها شيئًا واحدًا على نهج واحد ولا تختلف اقتضائها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء واحدا
غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئًا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة
لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة
لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا
الاحتمال لان من قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو
قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم
اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من
موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك
اقول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم والمراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا اوشكلا قسريا كتأثير الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلق اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى البعض لا الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل اغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طبايع الاجسام فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين

فانتبه

والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك ومبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلها القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما قال وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه

الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد اقول لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مر معنى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع التقييد بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المحاذيات نسبة عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديد التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها او فى بعض المواضع اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار اذا تركا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة ثم ما قاله فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن [illegible] الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول مكان الاعتدال فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون فى مكانه فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذى تقتضيه طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان يكون شكله مستديرا لكون ما تقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدة او كون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل
يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة
يمكن ايضاً استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث
هی مطلقة كذلك من حيث هی معينة فمتأخرة عن المقادير التی تختلف
باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع وللقائل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان
استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها يقتضی ان يكون
طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب
ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل
بل هو مؤكد له لو خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل
الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسری فهی مانعة عن العود الى الشكل
الطبيعی بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه
وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضی
وضعاً معيناً مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام فلا يقتضی مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذی هو هيئة
بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معيناً فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضی وضعاً معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضی مكاناً وشكلاً متعينين
فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التی تركز
فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة
المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضی
ان يكون شكل الحيوان كرة والثانی يقتضی ان يكون مجموع كرات
بعدد البسائط الذی فی محل المركب وان كانت مركبة من قوی فان

كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت
فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن الاول
ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا
او حيوانا انما فى هذه الفطرة انما يتصل بصورة كمالية نباتية كانت او حيوانية
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل فى
الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقرر من ذلك
الفلك كرة يختص بها هى فلك ذا تدوير او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيما ويكون ذلك بحسب امر
فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يكون من الافلاك
الاول مصمتا او نقرة متصورة بالاولى فقط على ما يتعهد به عند سينته وعن
الثانى ان القوى التى هى ما صورة على تقادير صنها و تركيب محلها وعلى تقادير تركيبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضى ان يكون الحيوان مجموع كرات
لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع غيره ويمكن ان يدعى
الا ان القوة الواحدة فى الجزء الواحد تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك
انها تفعل فى اجزاء المحل المختلفة افعالا متشابهة لان المنفعل منها
ليست هى الاجزاء بل الجملة الذى هو المحل وكذلك لا يلزم ان القوة
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الالات بحسب
البسائط التى هى كالالات له ليس عنده واعيين منشابهين فى الافعال تنبيه

الجسم له فى حال تحركه ميل يحس به والمانع ولن يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه ٭ فى بعض النسخ وان تمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا وهو ما يحرك الجسم نحو جهة ما

فسبب المحتاج الى ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطوء
لان كل حركة انما يقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها
وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة
لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة
لها فما هو سرعة بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس الى الآخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى
مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها نسبة واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت ولا محالة امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع
اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه حركة
وهذا الامر محسوس فى الحركة الايْنية الطبيعية ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر
اذا سكنه فى الهواء ثم ان الشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى تحركه ميل ولم يورد
حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله يحس
به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة ممانع واما بالقياس الى
الاخرى فيكون قويا وان لم يتمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه

وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود
انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول **اقول** لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه
ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس
وانما يختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية
وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى
وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر
امتناعا من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتبنة
او لتخلخله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين
مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجها الى مقصد ما ويلزم
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئا وعدمه
معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بل
كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز
ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات
وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ
على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى
ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا وتقوى
الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة

فی الازدیاد الی ان یقاوم الطبیعة ما بقی من المیل القسری فیبقی الجسم عدیم
المیل ثم یحدث الطبیعة میلها مشوبا بآثار الضعف الباقیة فیها ویشتد المیل
بزوال الضعف فیکون الامر بین قوة الطبیعة والمیل القسری قریبا من الامتزاج
الحادث بین الکیفیات المتضادة واذا تقرر ذلک فنقول قول الشیخ وقد یکون
من طباعه اشارة الی المیلین الطبیعی والنفسانی وقوله وقد یحدث فیه
من تاثیر غیره اشارة الی القسری وقوله فیبطل المنبعث عن طباعه الی ان یزول
فیعود انبعاثه اشارة الی امتناع اجتماع المیلین وابطال القسری الطبیعی وعوده
عند زوال القسری کما یشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه
وتمثل فی ذلک بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضیة التی یستحیل الیها
الماء لیتصور کیفیة التقاوم المذکور فانه کما یجتمع فی الماء حرارة
وبرودة بل یکون ابدا متکیفا بکیفیة متوسطة بین غایتی الحرارة الغریبة
والبرودة الذاتیة تارة امیل الی هذه وتسمی حرارة وتارة امیل الی تلک
وتسمی برودة وتارة متوسطة بینهما ولا تسمی باسمیهما وذلک بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبیعة المبردة کذلک ههنا لا یجتمع فی الجسم میلان
بل یکون ابدا ذا حال بین المیل القسری الشدید والطبیعی الشدید تارة تسمی
بالمیل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة بعدمهما معا وذلک
بحسب تفاعل المیل القسری والطبیعة وکما کان فعل الطبیعة المائیة
عند وجود العرض الذی یقتضیه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما یضاده
کالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ایجاد البرودة کذلک فعل الطبیعة
فی الجسم ما دام مفارقا لحیزه عند وجود المیل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
میل غریب یخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن المیل ایجاد المیل الطبیعی فهذا
ما ینبغی ان یتحقق لیدفع الاشکالات التی تورد فی هذا الموضع کما یقال لولا اجتماع
المیلین لکان الحجران المتساویان اللذان یرمیهما قوی وضعیف متساویین
فی السرعة ولکان وقوف حبل یتجاذب طرفاه بقوتین متساویتین ممتنعا

قوله وانما یکون المیل الطبیعی لا محالة نحو جهة یتوخاها الطبع اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه **اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا شئ من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجئ من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال التي عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة ذو ميل ما ومما نعة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل ضعيف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان من ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى

الاولی نسبۃ زمانی ذی المیل الاول وعدیم المیل فیکون فی مثل زمان

عدیم المیل یتحرک بالقسر مثل مسافتہ فیکون حرکتا مقسورین ذی ممانع

فیہ وغیر ذی ممانع فیہ متساویۃ الاحوال فی السرعۃ والبطوء ہذا محال اقول

یرید بیان ان الجسم القابل للحرکۃ القسریۃ لایخلو عن مبدأ میل ما بالطبع وقبل الخوض فیہ نقول قد ذکرنا ان الحرکۃ لابد لھا من ثلثۃ اشیاء مسافۃ وزمان وحد معین من السرعۃ والبطوء فنقول ھھنا اذا اتفق کل واحد من ھذہ الثلثۃ واختلف الباقیان فقد یعرض بین المختلفین تناسب ما وبیانہ بالتفصیل ان المتحرک بالحد الواحد من السرعۃ والبطوء یقطع مسافۃ طویلۃ فی زمان طویل وقصیرۃ فی زمان قصیر فیکون نسبۃ المسافۃ الی المسافۃ کنسبۃ الزمان الی الزمان علی التساوی والمتحرک فی المسافۃ الواحدۃ یقطعھا بحد اسرع فی زمان اقصر وبحد ابطأ فی زمان اطول فیکون نسبۃ السرعۃ الی البطوء کنسبۃ الزمان القصیر الی الزمان الطویل والمتحرک فی الزمان الواحد یقطع بحد اسرع مسافۃ اطول وبحد ابطأ مسافۃ اقصر فیکون نسبۃ السرعۃ الی البطوء کنسبۃ المسافۃ الطویلۃ الی القصیرۃ وتبین من ذلک ان الطول فی المسافۃ والقصر فی الزمان بازاء السرعۃ ومقابلھما بازاء البطوء ثم اعلم انہ لایمکن ان یقال ان الحرکۃ بنفسھا تستدعی شیئاً من الزمان وبسبب السرعۃ والبطوء تستدعی شیئاً آخر لانا بینا ان الحرکۃ تمتنع ان یوجد الا علی حد ما منھما فھی مفردۃ غیر موجودۃ وما لاوجود لہ لا یستدعی شیئاً اصلاً والحرکۃ تنقسم الی نفسانیۃ وغیر نفسانیۃ والنفسانیۃ تحدد النفس حالھا من السرعۃ والبطوء المتخیلین لھا بحسب الملائمۃ وینبعث عنھا المیل بحسبھا ومن المیل یتحصل الحرکۃ السریعۃ والبطیئۃ واما غیر النفسانیۃ التی مبدأھا طبیعۃ او قسر فیحتاج الی ما یحدد حالھا تلک اذ لا شعور ثمہ بالملائمۃ وغیرھا فھی بحسب ذاتیھا تکاد تحصل فی غیر زمان لو امکن واذا لم یکن ذلک فاحتاجت الی ما تحدد بہ لا تقتضیھا وما لا یتحدد بھا ولا یتصور ذلک الا عند تعاوق بین المحرک وبعض ما فیما یصدر عنھما وذلک لان الطبیعۃ لا یتصور فیھا من حیث

ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتحد ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشيء آخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق اما الذى من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل
الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال فى المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء كانت نسبة المعاو
الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة
فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم
المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان ما و آخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
لا محالة فى زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
الخلف لتساوى [illegible] المعاوقة و [illegible] لا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
لا فى زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر هذا تقرير مقاصدهم فى هذا
الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابى البركات البغدادى
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة

فلتستجمعها واحاطة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتهما فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء فى زمان كانت
بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة
ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء حين فرضناها
لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فى الكتاب
ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة
ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما
فظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من
معاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول الى زمان عديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوى الى الضعيفة فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فستذكره من بعد واعترض بعض
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلئن قيل لم لا يكون معاوقة
الخارج كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال من فاعل

بعينه ان يكون فى الافلاك ايضا معاوق لانه مستمر فى الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها ما يحل فى جملة
مسها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
حتى لم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم
والحال فى الطبيعية كما مر فههنا لك من خارجه فان معاوقة
هناك واما القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساو
واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك لما بينا من الفرق **تذكير**
ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
مه ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل **اقول**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخطوط ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل
فى زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء من محدثه او اتفق له من
اسباب خارجة لا يتعرى من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصيب مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعى جزئى يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام فى الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبرا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند احداثه
بمكان دون مكان الا لاستحقاق يوجبه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان
لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير لاستحقاق فسواحد اللواحق
غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق لاحق غريب
وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر بيان ان الجسم
يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الذي هو تشكيك في ذلك وانما
اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر ... يحتاج الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر
الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والموضع ههنا ليس
بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم
كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان
من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل
على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث
او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولى بالجسم لوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر
في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان
عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير
ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو
عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للانفصال
في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك
اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة. ولذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه بعده محتاجا الى وضع معين وشكل معين وبلين ملك تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما الحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك في به اكثر فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحدث كالاع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر الوجود ولا يتفطن به فنسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة و يقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الوضع والموضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في مكانها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من موضع والمحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا للشيء منها فهي لعلة والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه مبدأ ميل مستدير **اقول** يريد بيان اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون للمحدد للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب [illegible] لا [illegible] ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل [illegible] او قريب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل [illegible] ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا [illegible] هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به [illegible] حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لا [illegible] عليه الانخلا[illegible] وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه لا [illegible] ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى [illegible] **قوله** وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الهيئة ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول له الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض بان الاجزاء التى يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واوردوا اعتراضات آخر بعضها فى حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة

اقول فى الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفى فى هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثانى ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع فى هذين لان الحركات البسيط منحصرة فى ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذا المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبته اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه بجدد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع المتبدل باى معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا فى شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا فى الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بحسب بل شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بجسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها تقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها وان كان فى المكان الذى له بحسبها فقد كان نازعم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجعه نحوهم متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتها فى جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهى فى الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعى او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى واما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المخالفة لا يقتضى من حيث هى متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك فى قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر وتعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون
بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون الكائن في هذا
المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما
للجسم الذي مكانه هذا المكان فانه زاحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان
بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيم
والا فكيف يخرجه عنه وانما قال لجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل
ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينقل بل انتقل
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه
مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان شككت
وقلت يكون ذلك الكائن لصوق للجسم الذي انتقل الى صورته بالكون
فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه وان اللاصق ليس هو المكان
بل الجار **اقول** التوهم هو ان يقال انكم اوجبتم الانتقال على كل كائن
وفاسد وذلك ليس بواجب لان الكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع
الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء الذي يصير هواء فانه
اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال
اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور لمكانه لا في مكانه والشيء عنده
فهو لم يكن في المكان الذي هو الآن فيه ... تحقق وذلك بان يقال
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مرددة والبيان المذكور
بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل
ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
الى شيء وصرفا عنه وقد بان ان ... بجهات لا مبدأ مفارقة
فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه ... وجوده عن صانعه

بالابداع ليس مما يتكوّن عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون

عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة يؤثر فى الجوهر كتعفن الماء المؤدى الى فساده **اقول** هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخرى جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وعبّر عنه بعبارة اخص لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شئ اى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد تقتضى الحركة عند لاحصوله فى مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضى حكم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغائر لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة مكان طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة فلذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهى ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعى ولفظ ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدارة بهذا الطريق استدلال ثان فقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى
لا عن شئ لا على السبيل التكوين عن شئ الثانية انه لا يفسد الى شئ الى اخر
يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له
كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفنا ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع
فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع
عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك
لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وآشار بلفظ هذا الى قوله
لا ميل مستقيم فيه لا الى قواله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وآشار الى ذلك بقوله
ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به
فى اقطاره والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج
الجسم عن مكانه او تخييلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
وآشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن
الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه
بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى
ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
فى كلامه بالعرض، والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات
لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا
ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد
بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند القائلين
بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود
المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة [illegible]
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتحليل
ومثل طعوم وروايح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضاً على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل
الملموسات وقد وسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات
وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صوراً
وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي
ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتاثير في شئ آخر فهي مبدأ للتغيير
والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معداً للتاثر عن شئ
آخر فهي مبدأ التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من
من شانها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفا وغيره من
الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن
ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على مهياتها
بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما
اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جداً لطيفة تحدث
في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التحليل فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعليه وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة و البرودة فى بابهما القياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تستغرق الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور فى كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها وكذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لا نفعال مشعرى الذوق والشم عنهما والتامل فى طبايع الممتزجات يحقق استنادها بالجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم ورايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والرائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها فى الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة اقول قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا يتشكك فى الصلابة وامثالها فى استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هى مما ينفعل بطيأ والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لوازم التعريف لذكرها ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هى الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة وما من شانه

ان يبطل ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
عن ذلك بأسره بل اداء ما لا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله
الغمز من الشئ بحركة من اجزائه ومما سلكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الشارح الفاضل
قبل اللين معنى يغمر تحت الاصبع مثلا فههنا امور ثلثة يختص بها الحركة والثانى الشكل
والثالث استعداد قبول الانغمار وليس للين الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذى
لا ينغمر وههنا امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم ولیس بصلب
فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ومرجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه
عن الشكل الحاسم وهذا الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
هى استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتحقق ماهيتهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر
معانى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجراهما وقد صرح فى الشفاء
بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل
اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى يركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار
مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على
ما ذكره هذا الفاضل واما اللين وجه تعلقه بما ذكره الشيخ فيبينه يقتضى سهولة قبول
الشكل مع عسر التفرق والشئ بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلاهما فظهران هذه الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدًا نحو انفعال ما

قوله ثم اذا انثبت واحدث التأمل وجدتها قد يعرى عن جميع القوى الانفعالية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسمًا يوجد عديمًا لجلسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الهيأت المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لا اما ان يسهل تفرقها وانصالها وتشكلها او تركها للشكل من غير ممانعة فيكون رطبة ويصعب فيكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتهي الى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يتمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بها بل يجده خاليًا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط وايضًا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا يخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بهذا يتفق على الاجسام العنصرية ويتعقل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه**

والجسم البالغ فی الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فی الميعان هو الهواء والبالغ فی الجمود هو الارض **اقول** اراد ان يشير الی ان العناصر اربعة ويعينها وتماکان لها بعد کونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المرکبات ومنها انها ارکان يتحصل بنضدها عالم الکون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب مايجری بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب الترکيب ويستدل بذلك علی عدتها وبالاعتبار الثانی يبحث عن احوالها بحسب امکنتها المرتبة وماليجری مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل علی الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذی کلام الشيخ الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی مختصراته يعرف بعض المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول فی تقريره قد ظهر مما مر ان کل واحد من هذه الاقسام لا يخلو عن کيفيتين احدهما فعلية والاخری انفعالية وبيان الحصر بانتساب الکيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممکنة المشهورة لکن لما کان انتساب بعض تلك الکيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا کالحرارة للهواء واليبوسة للنار علی ما صرح به الشيخ فی الشفاء وکان المؤثر عنده فی هذا الموضع بناء الکلام علی المشاهدة والاحکام التی لا تدفع الا علی التعمق فی البحث اقتصر علی الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الکيفيات واذ کان وجود الفعليتين فی الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعنی النار والماء اظهر والانفعاليتين من الباقيين اظهر ميز بينها باسناد کل واحدة من هذه اليها وبداء بالنار فنبه بقوله البالغ فی الحرارة علی کون الحرارة کيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجواهرها الذی لا يختلف واشار بقوله بطبعه الی مصدر تلك الحرارة اعنی الصورة النوعية واورد القضية فی صيغة تدل علی مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لما هيتها وکذلك فی الثلثة

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود [illegible] في مفهوم الاولين دون الاخريين مع ان المراد [illegible] قال الفاضل الشارح فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان [illegible] ذهب الا ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة [illegible] صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة [illegible] اليه ههنا قال واما اختار هذا الترتيب لانه [illegible] على الانفعاليين [illegible] من كل جسم [illegible] الذي مما لا اختلاف فيه [illegible] البسيط [illegible] حيزها لا يكون الا في غاية الحرارة [illegible] المسخنة وادته القابلة [illegible] وامابرودة الماء [illegible] البغدادي من متأخرين [illegible] الاحساس ببرودة [illegible] النار اسخن [illegible] فان كان هو المبلة فاما [illegible] المتشكل فاما [illegible] الثلثة [illegible] ماولبس [illegible] المتشكل [illegible] والعناصر على [illegible] الظاهر [illegible] ان احر الاجرام في الطبع الاول هي النار وبردها [illegible] هو الهواء ولعدم [illegible] في ذلك من [illegible] واستنبط القول فيه في التسقا [illegible] بالعناصر [illegible] الماء [illegible] والطف [illegible] تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وغيرها اراد [illegible] الكيفيات الخفية ايضا [illegible] الهواء وبرودة [illegible] الماء فظاهر [illegible] وراعى الترتيب المذكور [illegible] حرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء [illegible]

لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ فى الحرارة هو النار و لم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه بذا تسخن وتلطف اى تحلل وتشبهه به بخره وتصاعده فى جزءه لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها و لم يسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا جمدت النار وفارقتها سخونتها تتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضًا قد قال فى بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه فى الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شىء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارسل الى تاكيدها بحجة

اخرى فاسند اقتضاها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو كمية هذا الاختلاف فى نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحاً واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة ... ابها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة فى المزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة بكى ... منها على ثلثة وهى صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء ... وصعود الهواء من حيز الماء ونقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء ... الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو ... **قوله** وذلك فى الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعى يزداد شدة ... الجسم الى مكانه الطبيعى قرباً وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص ... فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق ... تقل الماء اياه مجتمعاً تحته مقلاله لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفو والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك الحال فى الحركات الاخر **قوله** لما كانت الحجة الاخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف ميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا فى جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما يجذب مما تتحرك اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهى اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعاً تحته مقلا ايا ه

لان قوماً ذهبوا الی ان العناصر کلها طالبة لمرکز العالم لکن الاثقل یسبق الاخف فیضغطه ویرفعه الی فوق ولذلک یطفو الاخف فوقه فاحتجاجه علیهم یتضمن ابطال جمیع الاحتمالات المذکورة ولما کان بیانه خاصاً بالهواء والماء اشار الی الباقیة بقوله وکذلک فی الحرکات الاخر **تنبیه**

قد یبرد الاناء بالجمد فیرکبه ندیٰ من الهواء کلما نفضته مد الی ای حد شئت

ولایکون لیس الا فی موضع الترشح ولایکون عن الماء الحار وهو الطف واقبل

للترشح فهو اذن هواء استحال ماءً وکذلک قد یکون صحو فی قلل الجبال فیضرب

البرد هواها فیجمد سحاباً لم ینسق الیها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد

ثم یری ذلک السحاب یهبط ثلجاً ثم یصحی ثم یعود **اقول** یرید اثبات الکون والفساد فی العناصر والاستدلال به علی اشتراکها فی الهیولی فنقول تغیرات الاجسام بصورها لا یقع فی زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل یقع فی آن ویسمی فساداً وکوناً کما مر وتغیراتها بکیفیاتها یقع فی زمان لانها تشتد وتضعف وتسمی استحالة والفساد والکون انما یقع بین جسمین یفسد احدهما ویکون الآخر ولما کانت العناصر اربعة وکان من الممکن ان یفرض هذا التغییر بین کل واحد منها وکل واحد من الثلاثة الباقیة کانت انواع الکون والفساد اثنتی عشر الحاصل من ضرب الاربعة فی الثلثة لکن الواقع منها اولاً هو ما یکون بین عنصرین متجاورین لا علی سبیل الطفرة فان الاطراف لاتتکون من اطراف الابعد تکونها اوساطاً اعنی لایتکون الهواء من الارض لا بعد تکونها ماءً ثم یکون ذلک التکون بالحقیقة مرکباً بکونین یتقدمانه والعناصر المتجاورة یقع بینها ثلثة ازدواجات احدها بین النار والهواء والثانی بین الهواء والماء والثالث بین الماء والارض ویشتمل کل ازدواج علی نوعین متعاکسین من الکون والفساد فاذن الانواع الاولی ستة وهی بسائط واربعة من الباقیة ترکب من البسیطین وهی تکون الهواء من الارض وتکون الماء من النار وعکسهما واثنان مرکبان من ثلثة بسائط وهما تکون الارض من النار وعکسه فالشیخ بدأ بالازدواج

الذی بین الهوآء والمآء لان الکون والفساد بینهما اظهر من الباقیة وهو کما ذکرنا یشتمل علی نوعین احدهما تکون الهوآء من المآء والثانی عکسه وکان الاول اشهر لکثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثیر الحرارة فیها وانتقاصها بسبب ذلک ظاهر فان قیل البخار یشتمل علی اجزاء مائیة قلنا نعم وعلی اجزاء هوائیة ایضا لم یکن فیه لان الهواء لا یستقر فی المآء بل حدثت وانفصلت بالغلیان وغیره فلشهرة هذا النوع لم یذکره الشیخ وایضا ثبوت نوع واحد من نوعین متعاکسین یکفی فی ابانة کون الهیولی مشترکة وهو یدل علی جواز وجود النوع الآخر فلذلک اقتصر الشیخ من هذا الازدواج علی نوع واحد وهو بیان تکون الهوآء مآء فاستشهد علیه بشیئین احدهما الندی الحادث علی ظاهر الانآء اذا برد بالجمد واشار الیه بقوله قد یبرد الانآء بالجمد فترکبه ندی من الهواء وذلک لان الندی الذی یوجد هناک اما ان تتکون من الهوآء وهو المطلوب واما ان لا یتکون عنه بل اما ان یجتمع من الهوآء المطیف به علی ما ذهب الیه منکروا الکون والفساد بین الهوآء والمآء کالشیخ ابی البرکات وغیره او یترشح مما فی داخله والاول باطل لان الهوآء المطیف بالانآء لا یمکن ان یشتمل علی اجزاء کثیرة من المآء وخصوصا فی الصیف فان الاجزاء المائیة ان کانت باقیة فقد یتصاعد بحسب الحرارة هوائیة ولا یبقی مجاورة للانآء وعلی تقدیر بقائها هناک یلزم احد ثلثة اشیاء اما نفاذ تلک الاجزاء اذا تواتر حدوث الندی بعد تنحیه من الانآء مرة بعد اخری فینقطع حصوله علی الانآء مع کون الانآء بحالة الاولی واما تناقصها فتکون حصوله کل مرة انقص مما کان قبلها واما تراخی ازمنة حصولها فیکون بین کل حصولین زمان اطول مما بین حصولین قبلهما وذلک علی تقدیر ان یجتمع الاجزاء التی یکون فی هوآء ابعد من الانآء الیه مع ان ذلک بعید جدا لان تلک الاجزاء الصغیرة مع جذب حرارة الهوآء ایاها لا یتمکن من خرق حجم کثیر من الهوآء لکن الوجود یخالف جمیع ذلک لانا نری حدوث الندی مرة بعد اخری علی وتیرة واحدة بشرط ان تنحی من الانآء ما حدث علیه

ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لفظته مد الى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء ح ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك تعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لايتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند حركة التكيف يحفظ الكيفية جيد فاذا صلب عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد مكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات والاناء المذكور لشدة تبرده تفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف بطاد عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح فى داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا نوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف وا قبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو لهواء لا من انسياق السحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب

الى تلك المواضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم
نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث نعود الصحو ثم يبرد الدة مرة اخرى وهو المراد
بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواءها الى قوله
نحو تعوق يريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح
برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس
وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا
بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء
للهواء ليس باعظم من تبريد الارضى الجهدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع
التى يختفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى
غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هو ولا انها على اى شرط
ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب
للموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله
فمهما ثبت ذلك لمن شاهده واعتبره علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل
الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
نعرفهما بالتفصيل فان الجهل لتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان
وجودهما **قوله** وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار **اقول**
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار
اما صيرورته هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء على
ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ
واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون

ذلك بالحاجر النفخ على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما
يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية بشرب حجارة صلدة
فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة

اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبين ابصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام النائية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياها جارية بشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد في بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لا يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسوال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون للعناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العناصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان يتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يجو نفس جهة فوق كالنار و ثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء

اقول قد مران لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر يحل المركبات اليها وقد ذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل احوال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها محصورة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد الاعتبارين وقوله في هذا الفصل اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي اركان العالم اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء مادية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اولى فالاول الجميع ... وقوله بحرى ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى ... الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق ... نحو نفس جهة ... كالنار اشارة الى الحصر فان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن الموجود اربع واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجسام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة وكذلك فسره بان يقف فوق الاجسام كلها اي الاجسام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تانك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهوآء فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك اليه لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للصنفين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهوآء الا بالمعنى الاخير وا علم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول فى بيان حصر الاركان كما مر اولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شئ آخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان

تنبيه وانت اذا تحققت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التى ينحل اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقرآء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطبآء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقرآء وتشكك الفاضل الشارح فى ميل الهوآء بسوء الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس تقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوآء متصلة بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزآء النارية فى بدن الانسان مع كونها مغمورة فى الاجزآء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سياتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها

لا ينفعل عن الاثير الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها انما صار غالبا على
سائر الاجزاء صيّر الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه هذه تخلق
منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان باجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة فذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية و
مولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء
يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع
بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر
من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد
من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود احدي الذات متساوي
النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها
مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب
احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

... لا نهاية له ومختلف مايعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
... فالاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات
... الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق صور يخالف
... بحسب نسبة ما حوقة بينها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلاف
... بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة
الى ... خلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات انما تصير بهذه
الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق وخلقتها
يفاد ... الجسم بسبب الكون والشكل ونسب الى الكيفيات
... والمراد منهما مبادي تلك الهيأت التي هي الصور النوعية
... المعدنيات والنباتات والحيوان ... اشارة الى
... لكل جنس منها مزاج جنسي له عرض ... حد
... وهو يشتمل على الامزجة النوعية
... المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على
الامزجة الشخصية وتعدد الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله ولكل**
واحدة من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة
وربما تبدلت الكيفية واختلطت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن او
ان يختلف ... الجمود والسيلان وماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تستحيل ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
تختلف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض
اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي
من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة
اي صورة نوعية فصيرذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول

منها تنبعث كيفياته المحسوسة فاستدل على مبائنتها بثلث حجج اثنتان ولمية
الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجمود
والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والسيلان
عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع
الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر
وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور
لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في تقومها ان زالت فقد بطل
المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته انا فانا بالقياس ما يوجد فيها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الذاتية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات واما الذى تتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد و لا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين ولاستحالة وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو فالحجة الثالثة وهى اعم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الماهيات وهى قوله وتلك الصورة مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدا اول للحركات والسكونات التى يكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هى الطبائع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى للتغيرات فى غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج **اقول** قال الشيخ فى الشفاء لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلو كان لواحد منها صورته الخاصة ولبسيطة صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المتنازعة عنها متفاعلة فيها حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما فى حد ما متشابهة فى اجزائها وهى المزاج **اقول** يريد تحقيق مهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منهما فى الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه وان كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه وان حصلا معاً كان الشئ الواحد غالباً مغلوباً عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منهما بصورته وينفعل بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتنكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى حارها ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك فى الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع فى تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج وقوله بل استحالت فى كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات فى الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اى المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثانى الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولها معاً وقوله متفاعلة فيها اى الاستحالة يكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة توسطاً ما اى اذا كان الحار مثلاً عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائماً بل توسطاً ما وقوله حد ما متشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ متشابهة فى اجزائها اى فى حد من الحدود التى لا يتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابهاً فى اجزاء الاستقصات او الكيفية التى فى ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبنى على الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا فى الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى ليست فى بيان الهواء وجسوم الارض

دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة فيهما
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم في ما مران الصور انما يفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقد ناقضتم كلامكم من وجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة والجواب انه لم يجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية
مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة عنها بحصول الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها
اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء
في مادة النار مثل ذلك حتى احدثت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة ثم الدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة
في الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة في الكيف
وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة
ولا ما يظن انه برد بل فشت في اجزاء جمدية مثلا **قول** فقد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة لان الكيفية المسماة
بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والفساد
فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما هو بل يتكون هناك وكان المتقدمين
من ينكرهما كانكسا غورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمّى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها ويغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبارزا ثم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما تسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه ويفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن تقريرا ولاصحابهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان الحادث منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يحلل قوامه بالقسر تفريقا متخلخلا كهواء الكير بالحار النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحركه تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال المتسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يتسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه **اقول** وهذا الاستدلال

ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخنا فى انائين احدهما مستخصف
او مستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثانى متخلخل اى متخلخل فى الوضع بمعنى الاشتمال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها فى المائع
لوجب ان يتسخن الذى فى المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين بسهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدوم مفدوم
يمنع البلاغ فى التسخين بمنع الفشو فى بعض النسخ ممتنع الفشو اذا كان لا يخرج منه
شئ يعتد به حتى يخلف مكانه ناش يعتد به **اقول** صمام القارورة شدادها
وفدامها ما يوضع فى فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم
يجب على تقدير ذلك المذهب ان تمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع
ادخال شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه اذا لتداخل محال وليس كذلك
قوله ونعتبر حال القمقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو
ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تنشق بعد مدة وترى اكثر مائها نارا ويصيح صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها
الدواب وهى من حيل المتجار بين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله**
وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد الثقل **اقول** وهذا استدلال
خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارده لا تصعد بالطبع
ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله برد بالطبع مردود لانه يقتضى ان تبرد مثله
من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير نقل للسخونة ولا نارية
اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكمون والبروز وانما اقتصر
على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد دون بالطبع اقرب
قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة
فيه تصفيه عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استحالته **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضاء فيها مختلفة لبقية منها فاشية فی ظاهر الجمر و باطنه وبحس فاشية فی جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فی الخشب من النارية الا الباقی فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كموناً لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن مبرزاً وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول** نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التی تنفصل عن خشبة الغضاء منها ما ينفصل ويبقى فی ظاهر جمرها و باطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل فی باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياه وكذلك النارية الغاشية فی الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك فی الزجاج موجودة لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما فی باطنه بل لو لم يكن فی الغضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النار التی انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية وايضاً قوله ثم الكلام بعدها طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضی تطويلاً عارض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة اجزاء النارية التی فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هٰهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها يسخن بدن الحی عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولاً بانها يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التی فی الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله نا قضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر

نكتة اعلم ان استضاءة النار السارية لما وراءها انما تكون لها اذا علقت

شيئاً ارضياً ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي
شفافة لا ينفع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر **اقول** يريد بيان
ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد بمستضيئة
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها
مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرف شفافة لعدم ما تقبل الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضاً بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية
من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير
ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة **قال** وربما
كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من تجمع الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان الشفاف للانتشار وخلافه لاستجماع الاجزاء الارضية مستحصفة النار **اقول**
هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل
في اصل الشعلة كان لانتشار الاجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم التشفيف
والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع
في رأسه فاجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس
فكان انفراج رأس الشعلة وتجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف
الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الرأس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهواء
فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها
الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت **اقول** المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يحاول البخار لان اليابس اكثر
حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى
الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما

وقربه من الاثیر اشتعل طرفه العالی اولا ثم ذهب الاشتعال فیه الی آخره فرأی الاشتعال ممتدا علی سمت الدخان الی طرفه الآخر وهو المسمی بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضیة نارا صرفة صارت غیر مرئیة لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت ولیس ذلک یطفو ولعل ذلک من اسباب فطفوها احیانا عندنا وهو کما اذا لقینا شیحة مثلا فی تنور مسعر صارت النار فیه شفافة لقوتها فان الشیحة یشتعل ثم ینطفی **قوله** والاشبه ان اکثر السبب فی ذلک عندنا استحالة الناریة هواء وانفصال الکثافة الارضیة دخانا الذی کلما قویت النار یجب ان یکون اقل لانها یکون اقدر علی احالة الارضیة بالتمام نارا فلم یبق ما یکون دخانا نقائده فی النار الضعیفة **اقول** وذلک لان النار عندنا یکون فی الاکثر ضعیفة لاحاطة اضدادها بها فیستحیل هواء وینفصل الارضیة عنها دخانا ثم یتباین حال احالتها الارضیة بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النکتة غیر مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الکلام کان فی المرکبات وسببها فی المزاج والجزء الی ابطال المذاهب المخالفة لذلک وهذا البحث لا یناسبه من حیث تعلقه بالمزاج والترکیب یناسبه من حیث تعلقه بالعناصر التی هی اصول الترکیب والمزاج فکان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وکان الاصوب ان یقول وهذه النکتة غیر مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ایراد هذه النکتة هو التنبیه علی ان کون النار المحیط لسائر العناصر غیر مرئیة وهو لبساطتها **تنبیه** انظر الی حکمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتی واعد کل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الکمال وجعل اقربها من الاعتدال الممکن مزاج الانسان لتستوکره نفسه الناطقة **اقول** الشیخ قد لاحظ فی هذا الفصل عبارة الشیخ الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی المختصر الموسوم بعیون المسائل بهذه العبارة حکمة الباری تعالی فی الغایة لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص کل مزاج بنوع

من الانواع وجعل لكل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد
عن الكمال وسلك النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع ... امزجة الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما ... قريبة من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود قوله لتستوكر نفسه النفس الناطقة
استعارة لطيفة مبنية على تجريد النفس ان جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
الى الوكر فان المراد انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبتها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض
عليها صورة او نفسا يحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة مبدأها اشبه وقد نقض الفاضل الشارح على قول الشيخ
وعد كل مزاج نوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول ان موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل
فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انه انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وقول كون
جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم تلك
النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو

تحصل تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهى الى جلد الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث فى النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى واما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فى معنى الجنس لا المادة واما الطبيعى فما يقابل الصناعى والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى الى ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر عن اوّاعيا الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل الادراك الذى يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة

ع ای انیتہ
ع ای وجودہ
ما لنائم

والظاهرة جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحاً بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته
وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلاً واشترط
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤدي به مرض فتدرك
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه
هي لا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق
بفتح الطاء وسكون اللام اى غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شئ يؤذى وانما اشترط
كون الهواء طلقا لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل
الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كاعضائه الظاهرة والباطنة
وكونه جسماً ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه
جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى

المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك

وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك

ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك

ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر **اقول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه
لا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك
فبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وقسم الباطنة الى مايدرك بوسط او بغير وسط والى مايدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغائره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغائرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين به انه ليس مدركك عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح وكذا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى ان يكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما ستذكره **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو ما شئ من ظواهر اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثانى ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض
المذكور غافلا عما تغايره فظهر ان المدرك هو شئ غير اجزاء البدن جملة وفرادى
وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس
ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل والموهوم وهم وتنبيه
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب اذن ان يكون لك
فعل تثبته في الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر
الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاتك بعينها فان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك
جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل
ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول اثبات الاشياء
التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل و وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته
التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها وآثارها والشيخ
ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض
المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل
الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على
فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين
يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
عليه و بالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة
ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال و الفاضل الشا
نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل و رام اختصاره بحجة على
ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لاعضائه وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه ثم علم منه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها فكل ما يجاوزنه عذرا من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام اقول ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغى ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا الى الجهال

اشارة هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التى لغيره وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته

اقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذى يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات نفوسا وغيرها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذلك مبادى لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التى منها جمع اجزاء آخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التى يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى حس وحركة والصور التى يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هى التى يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس او صورة ما لا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة ولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز
ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه فى مكان اتفق حدوثه
فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة فى جهات مختلفة
لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان
كثيرا وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل
فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفل بل فى نفس
حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه
عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة فى قوله يمانعه كثيرا
حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك فى وقت
الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع
قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك
الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول
الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة فى جهة تريدها
النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة
النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب
فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل
لا يكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتيها فان الممانعة فى نفس
الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما فى حال
الحركة عن المكان الطبيعى او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما فى حال

المو **قوله** وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اجر جسمية الذى يمنع عن ادراك الشبيه وتستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به ا **اقول** وهذا استدلال بالادراك فانه ايضاً يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها فى النوع فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ماسيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك بها وهى غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل مابعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك ۲ **قول** هذا استدلال لوجود المزاج نفسه وبقاؤه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مرانما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميول لها الى اماكنها فهو يحتاج اولا الى يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم ثانيا على فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً والا فتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج المستمر الوجود فيحتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهمكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف
فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك أقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته
بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين
كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال
وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان
تصرفه فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه
بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعية ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى
مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند
ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة
الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره فى الفصل
الثانى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى الآن
وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر
ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج
نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال
مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها
من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على
تلك الصور والآن يقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة للاسطقسات
والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق
ايراد القضاء وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى
واعلم ان لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب
بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان
هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء

بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفاء فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ فى رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجرى امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التى يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التى افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى تتزائد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء و يضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا معها كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعد

ا ب

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك القوة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منه على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بعينه باعتبار قوله ان الجامع غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض هو ما يعني المتقدمين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى

اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة

ويزول عند حلول الاجل بسبق بعات فيأخذ البدن فى الانفكاك والانحلال وانما
استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون
الافعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هى انت فانك لا تشك فى صدور
هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك
بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منبثة فى اعضائك **اقول**
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ
والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهى من حيث يكون مشتهية
لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما بما يمنعه عن الاشتغال
بالآخر فاذن هى مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة
فتلك الاشياء من حيث هى مبادى التغيرات قوى ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها
بل تفعل اذا استعانها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست
بشئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت العلاقة التى بينها
وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثر النفس
عن البدن وهو ان يحصل فى النفس هيئة بسبب هذه الافعال التى ذكرها وهو
كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن
بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى
ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى
فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت فى جبروته
كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثر البدن
عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية
قوله وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه
الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة
الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك
لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون
فى اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب
وبعضهم للشهوة وكذلك فى سائرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير
من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق اصلاً او يكون
مثال حقيقته مرتسمة فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى **اقول** لما فرغ
عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ
بالمدركة وذكر اولاً معنى الادراك فى هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه
فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز
خلو بعض الحيوانات كالصدف والاسفنجات عن الحركة **اقول** ويمكن
ايضاً ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم
وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحق انه لا يتقدم لاحدهما على الآخر
من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئى فصلين متساويين فى ارتسام الحيوان بل الوجه
فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوباً لذاته
كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة لذاتها فلنعد الى ما نحن فيه فعلى
ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان
مادياً فالحقيقة المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية انتزاعاً
ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقاً فلا حاجة
فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين وبيان
تمثلها عنده كذا اذا حضر [illegible] عنده [illegible]

اضافتان احدهما الى ذى الادراك والثانية الى الشئ المدرك ولاجل ذلك احتاج
فى تعريفه الى ان ذكر الشئ وهو المدرك والى ان ذكر ذى الادراك وهو قوله عند المدرك
ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة
والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين تميم التعريف بقوله يشاهدها ما به
يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه
فى بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف
فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك
ليس هو كون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره
عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس
وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس
بل يجوز ان يكون ايضا الحصول فى آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا
للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
والى ما يكون خارجا عنه اما فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى
فهى يكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية
هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما
ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا
ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال
القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له
بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة
باثنى عشر قاعدة خمسات بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت
فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها
موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول تحقق الثانى

واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله اويكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشئ الذي لو كان في الخارج لكان
هو وهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافاً
عظيماً وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على
كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه
ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق
الا انه يريد من بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك
فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين
للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها
كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف
نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم
النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات
وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه
لا على ما قالت الحكماء كما سيجئ بيانه في موضعه فمن اعتراضات الشارح
في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون
موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا

وهذا وان كان مستبعداً لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في كقوة المدركة الحالة فيها اللتين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقداراً من السماء وذلك غير قادح في المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً فجرى الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقاً بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضاً على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردت التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانه الزم فيما لا يكون موجوداً اما المحسوس التي لا يدركها الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما الى مدركها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باختلاف منتهاه الى الحس او العقل ما دلت ماهيته في موضع

على كونه امراً غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة اينما
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولابد
وان يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً واما الحرارة
فانها لا يقتضي كون محلها حاراً الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغائرة لها
اذا حلت جسماً او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل آلة له حاراً والاعتراضات التي اوردها على كل واحد
من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل
شرح لكلام الغير في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول الصورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم
وعدم تسميتها والحاضر عنده لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للادراك لم يتعرض
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه
لم يجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضاً لوجب انا اذا تصورنا
موجوداً ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع
بكونه عالماً به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله في الاجسام فهو جهل وخطأ وان كان على سبيل حلوله في الجواهر
فهو معنى كونه عالماً به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة.

ومنها قوله انا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه [illegible]
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون
الشيء عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يتم
اذا لم يحقق ان ذاته بای وجه حصل لذاته وان غيره بای وجه حصل له فان
معانی الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا [illegible]
بالذات يقتضی علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه [illegible]
ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا [illegible] بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا ويكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهنا يجری في التركيب
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودی والجواب [illegible] ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء [illegible] يكون
له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره [illegible] حصول
الشيء للشيء يقتضی تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء [illegible]
يقتضی امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب [illegible]
في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار [illegible]
في الايجاد لانه يقتضی تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى
العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس بحصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وههنا
الادراك لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في
غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه
مثاله وشبحه يقتضی الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك
ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم
التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجری

تجري في الباقي مما قال غيره من المعترضين ايضاً عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني وهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها فلنقتصر عليها ايثاراً للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلاً اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنه حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً **اقول** لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيأت المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

غیر محسوسة من الکیفیات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئی الموجود فی المادة
لا یشارکه فیها غیره والتعقل ادراک الشئ من حیث هو هو فقط لا من حیث
شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غیره من الصفات المدرکة بهذا النوع
من الادراک فهذه ادراکات مترتبة فی التجرید الاول مشروطة بثلثة اشیاء
حضور المادة واکتناف الهیات وکون المدرک جزئیا والثانی مجرد
عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولین والرابع عن الجمیع الا انها اذا قیست
الی مدرک واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا یدرک ما یدرک الحس والخیال
بانفراده بل یدرک ما یدرکه بمشارکة الخیال وبذلک یتخصص مدرکه
ویصیر جزئیا ولذلک لم یعتبره الشیخ فی هذا الکتاب واعتبره فی
سائر کتبه بالوجه الاول وکل طبیعة کالانسانیة اذا اخذت من حیث
هی هی صلحت لان یقع علی کثیرین ولان لا یقع الا علی واحد وانما یختلف فی
ذلک بانضیاف معانی غیرها الیها لا یختلف هی باختلاف تلک المعانی ولا یلزم
شئ من تلک المعانی من حیث ماهیتها فالمعنی الذی ینضاف الیها ویجعلها
جزئیا شخصیا هو المادة اولا لان زیدا لا یباین عمرا بالانسانیة ولا بما یقتضیه
الانسانیة نفسها وانما یباینه بتشخصه المادی ثم ما یستلزمه المادة من الاحوال
المذکورة کالاین والکیف وغیرهما ثانیا فالصورة المحسوسة منتزعة
نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخیالیة منتزعة نزعا اکثر لکنه غیر
تام والعقلیة منتزعة نزعا تاما وعبارة الکتاب ظاهرة وانما استمثل
بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشی الغریبة
عن الماهیة بجمیع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهیة اقول
ولوازم المهیة کالزوجیة للاثنین لا یکون غریبة عن المهیة
وایضا لا یکون بحیث یمکن ان یزول وایضا لا یکون مثل
هذه الغواشی عند ما یکون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما یکون
معقولا ایضا وقد اورد فی هذا الموضع سوالا وهو ان الصورة العقلیة
من حیث حلولها فی نفس جزئیة حلول العرض فی الموضوع یکون جزئیة

ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا ينا قض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من مهية الاشخاص الموجودة في الخارج مثل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه وان الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير

معدودة وهو ان الكدرات لا يوجد فى الخارج **قوله** واما البرى
فى ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا يلزم مهيته
عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله
ما من شانه ان يعقله بل لعله فى جانب ما من شانه ان يعقله **اقول** الشئ الذى لا يتعلق
بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته
لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته
وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشى الغريبة فذلك الشئ لا يمكن
ان يتكثر الا بالهوية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه فى نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل
تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير فى قوله بل لعله يرجع
الى العمل ويحتمل ان يرجع الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون
ايضا عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله فى جانب ما من شانه
ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى
ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى
من القسم الذى ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعنى ما من شانه ان يكون عاقلا و
انما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتى بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد
ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير
او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما
له كالموضوع وكذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافى تعقلها الحال
فيها فان من يتعقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست
هى بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية
المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس
فى محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقل بذاته وكل ما تقوم بمجرد لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلا لذاته وبعبارة معقولا لغيره لحصول يعمل به في ذات الغير ...
الا انه ... قول ... ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل و ... فلا
لذاته والصور المعقولة الحالة في محل وليست محتاجة الى عمل ... التصور
معقولة ... من المادة هذا هو الحق بل لا غير فانها هي المقتضية لكون
كل واحد ما يجرد منها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة انتهى اقول
... وجميع ... فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك و...
... منها معقولا يمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ...
... معقولا ... المادة ... كون الشيء معقولا واما
كون الشيء ... فهو بكون ... بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
... كما سيأتي بيانه انشاء ... لعلك تشتاق الآن الى ان تشرح لك
من امر القوى الدراكة في ... ان نقدم لك شرح امر القوى المناسبة
المحل ... فاستمع **اقول** لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرح في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات وما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب
لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل
مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو ما يسمى معاني
والمعينة تعين اما بالحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما للمدركة الصور واما للمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى
مدركة الصورة ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة
مدركة المعاني ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ وتسمى
حافظة اوذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها
اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ لشرح
الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين
عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك
على سبيل مشاهدة لا على سبيل تخيل اوتذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم
فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فتبقى اذا
اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة ما لابصار الحاضر
فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر مشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات
فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة تجتمع فيها
وبهاتين القوتين يتيسر لك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره
المقضي عليهما جميعا فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك و
الخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل
الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة
والمرئي كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان يحاذي
بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل
في آن يحيط به زمانان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا
شئ آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه
الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط
فاذن ههنا قوة قد تبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ماليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال لم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الاصورة المقابل ليس ببديهي والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء تشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها في حالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ماليس في الخارج قول بمشاهدة مالا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجود هذه المشاهدة الباطنة وهي ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ بحجة وهي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شئ لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شئ واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان

او كانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها معها انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك الحصول له في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بمجرد واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين يحكم

على البيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فيتعذر صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التى هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالة وللاخر بغير الة قال والذى يدل على ابطال القوى بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو بل العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذى يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء وهو فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس فى عنقك وعن الثانى انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متادية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور قوله هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم يتاد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات

الجسم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادى عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في جانب الاخير **اقول** ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيتان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادى عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص ثم انما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس
بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن
المقدم و الفاضل الشارح فسر التأدية بان يسيل الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى
آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره
والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه
وبواسطة الروح الذى مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من
موضوعاتها وادراك النفس ليس متأخرا من ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع
فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة فى موضع بعيد ها
للاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الواهمة التى آلتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **اقول** قال الشيخ فى الشفاء فى صفة
القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم
العقلى ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها
مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على
ذكر المتخيلة **قوله** ونجد منها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها
من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم
وبتوسط الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم تتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك
التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

ادراك معاً انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بل قولهم القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضاً استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان الوهم مدرك ومتصرف معاً والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لها لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها **اقول** هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة لانها لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغائر لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستاً وهذا الشيخ ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة ومتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا [illegible] بالتغائر مطلقاً [illegible] في الشفاء وهذه القوة اعني الحافظة يسمى ايضاً متذكرة فتكون حافظة لما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات المعاني [illegible] التصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان التذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شيء لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك المحافظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

فی الشفاء فی اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس و
یشبه ان یکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة و المتخیلة والمتذکرة
وهی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة وبحرکاتها وافعالها متخیلة
ومتذکرة فیکون متخیلة بما یعمل فی الصور والمعانی ومتذکرة بما ینتهی الیه
عملها واما الحافظة فهی قوة خزانتها فهذه حکایة الفاضل وذلک یدل علی اضطرابه
فی امر هذه القوی اقول وقد قال الشیخ ایضا قبل کلامه هذا متصلا به وهذه
القوة المرکبة بین الصورة والصورة وبین الصورة والمعنی وبین المعنی
والمعنی هی کانها القوة الوهمیة بالموضع لا من حیث یحکم بل من حیث
یعمل لیصل الی الحکم وقد جعل مکانها وسط الدماغ لیکون لها اتصال بخزانتی
المعنی والصورة وهذا حکم صریح بان حامل المتصرفة والوهمیة عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا یفعل فعلین مختلفین فاذن
صدور فعلین مختلفین هما الادراک والتصرف من مصدر هو جسم واحد
یدل علی اشتمال ذلک الجسم علی قوتین مختلفتین قطعا وهذا شئ لا یمکن ان
یذهب علی مثله فاذن لیس مراده من قوله الوهمیة هی بعینها المفکرة
والمتخیلة والمتذکرة ان جمیعها بالذات واحدة وکیف والمتذکرة
التی هی الحافظة علی ما ذکره من قبل لا شک فی انها هی الخازنة التی موضعها
مؤخر الدماغ ولیست بالاتفاق هی الوهمیة بالذات بل مراد الشیخ من ذلک
ان المبدأ الذی ینسب الیه التخیل والتفکر والتذکر والحفظ هو الوهم کما
ان مبدأ الجمیع فی الانسان هو الناطقة وکذلک جعله رئیسا حاکما علی
القوی الحیوانیة **قوله** وانما هدی الناس الی القضیة بان هذه هی
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجویف اورث الآفة فیه **اقول** هذا استدلال
متعلق بالطب علی کون هذه الاعضاء موضع هذه القوی والطبیب لا یمیز
بین المدرک والحافظ ولا یتعرض لاثبات الوهم انما یمیز هذه المتمیزات
الحکیم قال القوی عند الاطباء ثلث خیال آلته البطن المقدم وفکر آلته البطن
الاوسط المسمی بالدودة وذکر آلته البطن الاخیر قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فی هذه الاعضاء لانها تحتمل ان یکون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ و اقول ان الشیخ لم یثبت بهذا الاستدلال الا کونها آلات لهذه القوی ولم یتعرض لکونها قائمة بالارواح المحصورة فی هذه الاعضاء او لشئ آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب فی حکمة الصانع تعالی ان تقدم الافیض الجرمانی ویؤخر الافیض الروحانی ویقعد المتصرفون فیهما حکما واسترجاعا للمثل المنتحیة عن الجانبین عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تأکید لتخصیص الاعضاء المذکورة بهذه القوی ماخوذ من الغایة فانها تفید معرفة منافع الاعضاء علی ما یذکر فی الطبیعی والطب وفیه تنبیه علی العنایة الالهیة المقتضیة لهذا الترتیب اللطیف و فی نسبة الاشباح الخیالیة الی الجرم دون الجسم و نسبة المثل الوهمیة الی الروح دون النفس او العقل استعارة لطیفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بکون الحس الظاهر فی مقدم الرأس والوجه علی وجوب کون الحس المشترک والخیال هناک فی حکمة الصانع مع انه خطابی غیر مستمر لان السمع واللمس فی مؤخر الرأس والذوق فی وسطه فلیس جعل الحس المشترک والخیال فی مقدمه لکون الابصار والشم هناک باولی من ان یجعل فی مؤخره مع ان احتیاج الحیوان الی اللمس اکثر و اقول الشیخ وان ذکر قبل هذا ان آلة الحس المشترک هو الروح المصبوب فی مقدم الدماغ لکنه فی هذا الموضع لم یعلل کون الحس المشترک هناک بکون الحس الظاهر هناک صریحا بل ذکر فائدة الترتیب و ایضا ان سلمنا انه علل بذلک لکن فی قول هذا الفاضل ان السمع فی مؤخر الدماغ نظر لان الشیخ ذکر فی الفصل الثامن من المقالة الثانیة عشرة من الفن الثامن فی الحیوان من الشفاء بهذه العبارة ولین مقدم الدماغ لان اکثر عصب الحس وخصوصا الذی للبصر والسمع ینبت منه لان الحس طلیعة والطلیعة الی جهة المقدم اولی وذکر فی الفصل

الذی یتلوه بعد ذکر القسم الاول من الزوج الخامس فی الاعصاب الدماغیة بهذه
العبارة وهذا القسم منبته بالحقیقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبه حس السمع لمن
حکایة کلامه واذا کان حال العصب السمعی المتاخر عن الذی فی هذه ما ظنک بالذوق
واما اللمس فلما کان اکثر اعصابه نخاعیة المنفعة المذکورة فی کتب التشریح لم یکن تعلقه
بمؤخر الدماغ اکثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اکثر
علی الاطلاق والحجة التی اقامها الفاضل الشارح علی ان النفس هی مدرکة
لجمیع الادراکات بانها حاکمة ببعض المدرکات علی بعض وختم بها الفصل
فهی خالیة عن الفائدة لانهم معترفون بذلک لانهم یذهبون الی انها مدرکة
المعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذ تقدم ذکر ذلک مرارا فلا فائدة
فی التکرار **اشارة** واما نظیر هذا التفصیل فی قوی النفس الانسانیة علی
سبیل التصنیف فهو ان النفس الانسانیة التی لها ان یعقل جوهرها قوی
وکمالات **اقول** یرید ذکر القوی التی یختص الانسان بها وانما قال علی
سبیل التصنیف لان القوی الحیوانیة المذکورة کانت متبائنة بالذوات
لکونها مبادی افعال مختلفة وکان علی سبیل التنویع وهذه غیر
متبائنة بالذات لکونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما یختلف
بحسب الاعتبارات التی هی بالقیاس الی تلک الذات عوارض وکانها
اصناف والکمالات المذکورة ههنا هی الکمالات الثانیة وهی افعال هذه
القوی **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الی تدبیر البدن وهی القوة
التی تختص باسم العقل العملی وهی التی تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل
من الامور الانسانیة جزئیة لیتوصل بها الی اغراض اختیاریة من مقدمات
اولیة وذائعة وتجربیة وباستعانة بالعقل النظری فی الرأی الکلی الی ان ینتقل
به الی الجزئی **اقول** قوی النفس ینقسم بالقسمة الاولی الی ما یکون
باعتبار تاثیرها فی البدن الموضوع لتصرفها فانها مکملة ایاه تاثیرا
اختیاریا والی ما یکون باعتبار تأثرها عما فوقها مستکملة فی جوهرها
بحسب استعدادها ویسمی الاولی عقلا عملیا والثانیة عقلا نظریا والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم اوتشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لايتأدى الابادراك ما ويكبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية اوتجربية اوذايعة اوظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غير فالعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد تسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة اوبالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لايكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع

الصرف المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادى
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي
ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد
لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس
يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها بعضها
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب
الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
سيجيء انبائها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد
فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة
الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى
من ذلك فتسمى عقلا بالملكة [illegible] عاطفة والفاضل الشارح لذلك
جعل [illegible] الملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقيل القوة القدسية وذلك
سهو [illegible] به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود
[illegible] المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو رأيت ايضا وبين قوله
[illegible] اقوى وهي زائدة لحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال
الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا
على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط
بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المذكورة
في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح
في الزجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله
لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة شبيهة بالعقل بالملكة
لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة شبيهة بالفكر لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح
بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط و
ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون
في الباطن او ما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس
فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه **اقول**
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان یعرفهما لیتضح الفرق بینهما فقوله فی تعریف الفکر
ان النفس مستغنیة بالتخیل فی اکثر الامر اشارة الی ان الفکر یکون فی الجزئیات
اکثر لانها فی الکلیات یکون مستغنیة بالتفکر وهما متغائران بالاعتبار
کما مر وقوله استعراضا للمخزون فی الباطن اشارة الی الصور والمعانی المخزونتین
فی الخیال والذاکرة وقوله وما یجری مجراه اشارة الی الصورة العقلیة
فالفکر حرکة فی المعانی من المطالب یطلب بها مبادی تلک المطالب کالحد والحد
الوسطی وغیرهما فربما انتسب وربما تأدت ویتم اذا تأدت بحرکة اخری
من الحد والوسطی الی المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الی المطالب
بالحد والوسطی دفعة وتمثل المطالب فی الذهن مع الحد والوسطی کذلک
من غیر الحرکتین المذکورتین سواء کان مع شوق اولم یکن واشار الشیخ
بقوله ان یتمثل الحد الاوسط دفعة الی عدم الحرکة الاولی وبقوله ویتمثل
معه ما هو وسط له الی عدم الحرکة الاولی وبقوله ویتمثل معه ما هو وسط
له الی عدم الحرکة الثانیة وقوله او فی حکمه اشارة الی ما یتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بین الفکر والحدس اولا بامکان الانبتات ولا امکانه
الا ان الفکر المنبت لا یکون مؤدیا الی علم ولاجل ذلک ربما لا یسمی فکرا
او هو غیر الفکر المذکور فی الفصل المتقدم وثانیا بوجود الحرکة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحیح بین الفکر والحدس المستعملین فی هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحرکة الثانیة مشترکة بینهما وخص الاولی بالفکر
دون الحدس وقال الحدس هو ان یقع الحد الاوسط فی الذهن اولا ثم
ینساق الذهن منه الی المطلوب ثم قسمه الی ما یقترن بشوق فیقدم الشعور
بالمطلوب علی الشعور بالاوسط والی ما لا یقترن به فیتأخر عنه وذلک خبط یشتمل
مع مخالفة المتن علی التناقض الصریح **اشارة** ولعلک تشتهی ان تعرف
زیادة دلالة علی القوة القدسیة وامکان وجودها فاستمع السبب تعلم
ان للحدس وجودا ان للناس فیه مراتب وفی الفکرة فمنهم غبی لا یعود
علیه الفکر بزادة ومنهم من له فطانة الی حد ما ویستمتع بالفکر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة فی المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غیر متشابهة فی الجمیع بل ربما قلت وربما کثرت وکما انك تجد جانب النقصان منتهیا الی عدیم الحدس فاتقن ان الجانب الذی یلی الزیادة یمکن انتهاؤه الی الغنی فی اکثر احواله عن التعلم والفکرة **اقول** یرید بیان امکان وجود القوة القدسیة وتقریره ان للحدس والفکر مراتب فی التادیة الی المطلوب بحسب الکیف والکم واما بحسب الکیف فلسرعة التادیة وبطوءها واما بحسب الکم فلکثرة عددها وقلته والاول یکون فی الفکرة اکثر لاشتمالها علی الحرکة والثانی یکون فی الحدس اکثر لتجرده عن الحرکة ولان الحدس انما یکون لقوة من النفس وکذلك المراتب حد نقصان وکمال وحد النقصان هو ان یثبت جمیع افکار الشخص عن مطالبه وحد الکمال هو ان یحصل لشخص ما ما یمکن ان یحصل لنوعه من العلوم بحسب الکم دفعة او قریبا من ذلك بحسب الکیف علی وجه یقتضی یشتمل علی الحدود الوسطی لا تقلیدی ولما کان طرف النقصان مشاهدا فطرف الکمال ممکن الوجود وما فی الکتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهیت ان تزداد فی الاستبصار فاعلم انك سیتبین لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شیء غیر جسم ولا فی جسم وان المرتسم بالصورة التی قبلها قوة فی جسم او جسم **اقول** یرید اثبات العقل الفعال وبیان کیفیة افاضة المعقولات علی النفوس الانسانیة ولما تقدمت اشارة الی ذلك بانه هو الذی یخرج النفوس من القوة الی الفعل اورد هذا الفصل لازدیاد الاستبصار ولما کان المطلوب مبنیا علی مقدمتین هما ان کل ما یرتسم فیه صور معقولة فهو لیس بجسم ولا جسمانی وان کل ما یرتسم فیه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة فی جسم ولم یبینهما بعد فذکرهما واحال بیانهما علی ما سیاتی ثم شرع فی تقریر الحجة وهو ان یقال ادراك الشیء وجود صورته فی المدرك علی ما مر والذهول عنه مع امکان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فیه لا من کل الوجوه بل مع امکان وجودها ای وقت شاء والنسیان عدم مطلق لها فیه فان الوجود معه انما یتحصل

بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ
للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير
موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية
فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون
الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتى فاذن يجب
ان يكون شئ غيرهما بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة
حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع
ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث
هى نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم
بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسمانى ولا بنفس وهو العقل
الفعال **فقوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته
فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت
حاصلة فى القوة لم تنب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول
الادراك بالفعل **وقوله** ارأيت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها
هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول
مشتملا على زوال ما فان العاودة الى الادراك يقتضى تجددا ما لتلك الصورة
وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة
زوالا ما نتيجة لذلك وقوله واما فى القوة الوهمية التى هى فى الحيوان
فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن
قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان تزول عنها وتحفظ فى قوة اخرى
هى لها كالخزانة لها وفى الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد
وفى الوجه الثانى قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير
تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة
فى قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا فى عضو او فى قوة عضو والهو
عنها لقوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى **اقول** اشارة

الی ما قررناه من امر القوة الجسمانية **وقوله** ولعلة لا يحوج فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن نجد فی المعقولات نظيرها تين الحالتين واعنی فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسمانی ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا يرتسم فی جسم **اقول** اشارة الی حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة **وقوله** فبقی ان ههنا شيئا خارجا عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات **اقول** نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا **وقوله** اذ هو جوهر عقلی بالفعل **اقول** اشارة الی ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلی بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلی والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلی لا بالفعل بل بالقوة **وقوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصية بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة **اقول** اشارة الی تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هی علل الاستعداد الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتادية الی المدرك الكل **قوله** واذا اعرضت النفس عنه الی ما يلی العالم الجسدانی او الی صورة اخری انمحی المتمثل الذی كان اولا كان المرآة التی كانت يحاذی بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الی جانب الحس او الی شئ آخر من امور القدس **اقول** اشارة الی حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات **قوله** وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال **اقول** اشارة الی السبب الذی به يختلف حالنا الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان فی القوی الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة بها يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها او الى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس المعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية بحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل

لابن الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس
فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعداداً نحو قبول
مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتأملها وهذه التصرفات هى المخصصات الاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد
هذا التخصيص معنى عقلى اقول لما بدأ ذكر حصول الاتصال بالعقل
فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله فى
هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية
كخيال زيد وعمرو وفى المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة
اللتين فى المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها
بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام
القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة
المتصرفة فيها بذاتها فى المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى
الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكر فى
الاشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتأملها فانا اذا احسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات
الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثانى ان يفيد هذا
التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
المعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطناب اشارة

ان اشتهيت الآن ان تشعر لك ان المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا
ذى وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر
عاقل ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد
هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر
المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور
واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس وكمالاتها فبين
اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها
كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن
فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها
جسما او جسمانيا بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن مع اشتراك النمطين
فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يقتضى فى موضعه ولم يورد
كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره
الشارح اختلاف اصلا اشارة انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا
لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم والى
كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد
اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى
والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين المعنيين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير
اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها تنقسم
الى عرضين متباينين فى المحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ

المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضاً قد يكون
بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
والى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
من حيث ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح
فان الشكل لا تحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او
اكثر وكالجسم فان المحاذات التى هى الاضافات مثلاً لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث هى وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هو مجموع والثانى هو المحل الذى فيه
يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه
السواد والحركة او المقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما
اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم
من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد فى كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان كذلك فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل
جسم وكل قوة فى الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل الذكور
شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه
محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة فانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحداً بالفعل فيكون هو

معنی غیر منقسم من حیث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فی المعقولات غیر ممکن علی ما سیأتی ومع لزوم المحال المذکور فالمطلوب حاصل لان کل کثرة بالفعل سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة فالواحد بالفعل موجود فیه وذلک لان الکثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان فی المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حیث هو واحد فانما عقل من حیث لا ینقسم ومعنی انه عقل انه ارتسم فی جوهر یدرکه وهذا الارتسام فی ذلک الجوهر لا یکون من حیث لحوق طبیعة اخری به لانه انما یدرکه بذاته ثم ان کان ذلک الجوهر مما ینقسم وجب من انقسامه انقسام المعنی المعقول من حیث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد یستحیل ان یرتسم فیما ینقسم فی الوضع وکل جسم وکل قوة حالة فی جسم منقسم فاذن المعقول الواحد یستحیل ان یرتسم فیما ینقسم فی الوضع وکل جسم وکل قوة حالة فی جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد لیس بجسم ولا بقوة جسمانیة ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات علی ما مر فاذن لیست النفس الانسانیة ولا کل ما من شانه ان یعقل بجسم ولا جسمانی والفاظ الکتاب ظاهرة وانما قید قوله فاذن لا یرتسم فیما ینقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا یقتضی انقسام الحال کما مر وللجوهر العاقل یجوز ان ینقسم ذلک الانقسام کانقسام النفس الی جنسها وفصلها وآ علم ان ما لیس بمنقسم بالفعل فلا یحتمل ان ینقسم الی مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة فی الکل یقتضی انقسام الکل بالفعل وقد فرض غیر منقسم بالفعل لکنه یحتمل ان ینقسم الی متشابهات وان لم یکن الا فی الوهم وذلک کالجسم الذی هو ینقسم الی اجزاء غیر متناهیة بالقوة او کالجسم الذی هو جنس الی انواع غیر متناهیة بالقوة فالمعنی المعقول ان کان کذلک فلا یمتنع ان یحل فی جسم غیر منقسم بالفعل وینقسم بانقسام ذلک الجسم الی اجزائه او الی جزئیاته ولذلک اردف هذا الفصل بفصلین مشتملین علی بیان هذین الاحتمالین وتحقیق الحق فیهما

وهم وتنبیه او لعلک تقول قد یجوز

ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة فی جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون
كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا فی كون ذلك المعقول
معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط
او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا
كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من
ذلك ان يجتمع من القسمين شیء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق المهية بزيادة فی المقدار او المقدار كشكل ما او عدد فلا القسمين
فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثانی ان
المعقول الذی شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله فان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع
الاخرى فی استتمام التصور العقلی واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثانی بقوله وايضا فيكون المعقول الذی انما يعقل
بشرطين وهما جزآه منقسما اشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا **اقول** واما القسم الثانی وهو ان
لا يكون حصول القسمين شرطا فی معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
من القسمين بانفراده معه ايضا معقولا كالجسم الذی يقبل القسمة الى اجسام

ايضا لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة او كمقارنة
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة
عما يقتضيه غيرذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا
والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفرضة
صارت معقولة مع ما ليس مدخله فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعد لها
اقول والى التخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ للنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد
بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست
هى الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه
ذو مقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة
كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او
تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف
احد القسمين الى الاجزاء او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف
احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين
لا يعرض الا للماديات فهى تقتضى وضعا ما لا محالة وقوله فليست هى
الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الجسمية
والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة
لهيأت غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها فى ذى وضع وقمول
الانقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم
وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من
ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيأت غريبة

مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة او جهة
المحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونهما
على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة
الانف هيآت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون
رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادى والرسم
هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرسم
هو الختم اعنى احداث النفس الذى يحصل من الطابع في الشئ الذى طبع
عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به المتبادر روشما وهو بالخيال اولى لان
صورها منطبقة في الخيال من الطابع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ لاحظة
النفس للصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه
بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض افاضل الشارح
بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق
ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا
في بيان تجرد النفس لانا نقول لكل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل
ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهى ليست بحالة
في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لاينافي صحة
اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر
المرسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما اختار ههنا الحجة
المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم
منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر
كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات هو ان الهيولى
غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع
المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة
ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع
اليه فقوله هب ما ذكرتم يقتضى كون الصورة الجسمية والخيالية

جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسى الواحد الى بالفصول المنوعة والمعنى النوعى الواحد بالفصول العرضية المصنفة فاسمع **اقول** الوهم فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة ولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية كالانسان بالسود والبياض الى السوادان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن لا يكون ان الكلى يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة فان المعقول الجنسى منوعى لا ينقسم ذاته فى معقولية الى معقولات نوعية صفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسى والنوعى ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات الى المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات لكان غير الوجه الذى يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابه وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يكون شعر فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها ليست حقيقة لانها ليست قسمة بل هى تركيب لتلك الصورة الكلية كالحيو

بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول من الحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات لو سبقه كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها ماهية الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استدل به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يشك به قبل هذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لا ينقسم بجنسه الثانى اولى بان يجعله البسيط الذى استدل به لئلا يعرض شك من وجه آخر به **اشارة**

انك تعلم كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته

اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى فهى انما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

سنتناول لا للنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى
على دائم ابعدها من غير طرو وة ولذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود ومن
هذا الموضع وعين بالقوة القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل
على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل
على التوجه هو التعقل لا المتعقل وكون للتعقل بحيث ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه
صغرى القياس قال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون
ذاته عاقلة لذلك الشئ العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديق
بما برهنتم على الموضوع الست اقول هو علم تصور الموضوع فقط بل
هو علم تصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فنقول فكل
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شئ يعقل
شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشئ
وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا للشئ فله ان يعقل
ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا
ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل قوله فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى
ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبب الاحتياج الى الشرط ما سيذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل قوله اللهم

الا ان یکون ذاته ممنوة فی الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلک من مادة او شئ آخر ان کان اقول قد ثبت فیما مضی ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن کون الشئ معقولا فانه انما یصیر معقولا بتجریده منها فکل شئ یکون فی الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان کان قائما بذاته کالجسم فهو خارج عن الحکم المذکور یقال منوت الشئ ومنیته ای ابتلیته وقوله او شئ آخر ان کان یمکن ان یحمل علی الصورة المعقولة المجردة فانها لا یعقل اذا کانت قائمة بعاقل آخر وان کانت تعقل اذا کانت قائمة بذواتها قوله

فان کانت حقیقة مسلمة لم یمتنع علیها مقارنة الصورة العقلیة ایاها فکان ذلک لها بالامکان وفی ضمن ذلک امکان عقله لذاته اقول ای ان کانت حقیقة مسلمة لذاته غیر قائمة بغیره لم یمتنع علی تلک الحقیقة بحسب ذاتها ان یقارنها الصور العقلیة فکانت عاقلة لتلک الصور لان معنی التعقل هو حصول الصور العقلیة عندها ففی ضمن ذلک امکان عقله لذاته لان تعقل غیره یستلزم تعقل کونه متعقلا له بالقوة هو یتضمن تعقله لذاته وتقدیر الکلام وفی ضمن ما یلزم ذلک امکان عقله لذاته فثبت اذن ان کل معقول قائم بذاته عاقل لغیره ولذاته بالامکان وقد ثبت من الحکم الاول ان کل عاقل لشئ فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بیان ان کل مجرد فانه یمکن ان یکون عاقلا لامکان العام وبرهانه ان کل مجرد ان امکن ان یعقل غیره امکن ان یعقل ذاته لکنه امکن ان یعقل غیره بیان الشرطیة ان کل من تعقل شیئا فیمکنه ان یعقل تعقله لذلک الشئ وکل من امکنه ذلک امکنه ان تعقل ذاته وبیان صدق المقدم ان کل مجرد یصح ان یکون معقولا مع غیره وکل ما هو کذلک یصح ان یقارن غیره فان کل مجرد یصح ان یقارن وصحة هذه المقارنة لا یتوقف علی حصول المجرد فی جوهر العاقل لان حصوله فیه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة علی حصول المجرد فیه تتوقف صحة الشئ علی وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه صحة
مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل
غيره واقول انه ان اراد ان يجعل المذكورين فى هذا الفصل حكماً
واحداً لجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثانى بيان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان
يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس
ببديهى فهو محتاج الى برهان خصوصاً مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى
وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
بان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس مما ذكر الشيخ فى هذا الفصل
بل هو مذكور فى الفصل الذى ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه ههنا عليه غير
مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا
لا يقتضى تعقلها فى نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل شيئاً تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل
موجود يمتنع ان ينفك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى
مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعرى عن تصديق
ما والحكم بشئ على شئ ويقتضى مقارنتها فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل
وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل
مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجرداً ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل
كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس فى تقرير كلامه
اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون فى الخارج
ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله لو توقف

صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطه فان
المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين
للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس
وكذلك الصورة وباقي الجواهر وبالعكس قال فاذا ثبت ذلك كان توقف
صحة مقارنة المجرد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي
هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم
منه محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن
لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور
تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على
صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشترك وهي كافية
في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم
من صحة حكم على مهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان
الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك
بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو
مهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية
كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة
للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان في
الخارجي بل حكم على الذهني وحده وهنا لم يحكم بصحة مقارنة
المجردة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهية
ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع
من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل الفرس
الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

فی فصل مفرد **وهم وتنبیہ** اولعلک تقول ان الصورۃ المادیۃ فی القوام
اذا جردت فی العقل زال عنہا المعنی المانع فما بالہا لا ینبت الیہا انہا تعقل
اقول قد تبین من قبل ان المانع من کون الشیٔ معقولا ہو اقترانہ
بالمادۃ والمجردۃ عنہا بذاتہ معقول بذاتہ والمقترن بہا یصیر بتجرید العقل
ایا لا معقولا وتبین ان التعقل لا یحصل الا بمقارنۃ العاقل للمعقول فالتوہم
فی ہذا الفصل سؤال عن الصور المادیۃ التی جردہا العقل وصارت معقولۃ
انہا اذا قارنت صورا اخری معقولۃ فلم لا یصیر عاقلۃ لہا مع ان المانع
زائل والمقارنۃ حاصلۃ وبالجملۃ فہو سؤال عن العلۃ المقتضیۃ لاشتراط المذکور
فی الفصل المتقدم **قولہ** فجوابک لانہا لیست مستقلۃ بقوامہا فائدۃ
لما یحلہا من المعانی المعقولۃ بل انما لہا انما یقارنہا معان معقولۃ یرتسم
بہا لا ہی بل لقابل لہما جمیعا فلیس احدہما اولی بان یکون مرتسما بالاخر
من الاخر بہ ومقارنتہا غیر مقارنۃ الصورۃ والمتصور لہ واما وجودہا
فی الخارج فمادی لکن المعنی الذی کلامنا فیہ جوہر مستقل بقوامہ علی حسب
ما فرضنا اذا قارنہ معقول کان لہ بالامکان جعلہ متصورا **اقول**
والجواب ان تلک الصورۃ لما لم یکن فی العقل مستقلۃ بقوامہا قابلۃ لغیرہا
من المعانی المعقولۃ لم یکن المعقولات حاصلۃ فیہا بل کانت حاصلۃ
معہا فی شیٔ آخر ولیس واحد من الصورتین الحاصلتین فی شیٔ واحد
اقبول للاخر اولی من الاخر لقبولہ فلو کان کل واحد منہما قابلا للاخر
لکان کل منہما قابلا لنفسہ وہو محال ولما لم یکن واحد منہما قابلا للاخر
فلا واحد منہما بحاصل للاخر والتعقل ہو حصول المعقول فی العاقل فاذن
لا واحد منہما بعاقل للاخر بل قبل لہما ہو الشیٔ المتصور بہما لانہما حاصلان
فیہ واما وجود تلک الصورۃ فی خارج العقل فمادی غیر مجرد والمادۃ مانعۃ
من کونہا معقولۃ فضلا عن کونہا عاقلۃ فاذن لا یمکن ان یکون تلک
الصور عاقلۃ فی حال من الاحوال لکن المعنی الذی کلامنا فیہ ای الشیٔ
العاقل ہو جوہر مستقل بقوامہ علی حسب ما فرضناہ اذا قارنہ

معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يحصل به وتعقله
فاذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشئ عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان
الصور المعقولة الحالة فى شئ واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع
الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء يختلف بالمهيات فاذن هى مختلفة
وحينئذ يكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون
احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالمهية ما عكس
هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهيتها
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هى محل للبطوء
لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين
مع تساويهما فى النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد
منهما يوجد لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذن ليس
احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة
الصورة لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم
من صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا
والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من
صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط
ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقوم به ان كان
قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء
المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق
والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول
على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند ه مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضاً على قوله كان له بالامكان جعله متصورا اياه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن للجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني في غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب مدارات ماند لك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضاً داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغائرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغائرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة يعقله **قوله** لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها يوجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص جواز المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والا لتميزا ص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود -

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعاً **قوله** فيكون جوابك
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية
غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون
لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط و القسم الثانی ينقسم
الی ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضی كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلی هذا التقدير
يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام الثانی وهو ان يكون
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل
لان الشئ يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها
لحصول ما لها اللهم الا ان يكون الاستعداد لصفة اخری غير الصفة
الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية فی الذی يحصل بعد حصول
المعقولات الاول واما القسم الثانی فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل
وجود المقارنة فيقتضی فی هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب
المهية كما كان فی القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها
الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك و لنرجع الی المتن فنقول **قوله**

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان
فقد سقط الشك تشكك **اقول** اشارة الی القسم من القسمين الاولين
معنی كيف كانت ان المهية سواء كانت فی العقل او فی الخارج **وقوله**
وان كان انما مكتسبة عند الارتسام فی العقل **اقول** اشارة الی القسم
المنقسم الی الاقسام الثلثة والارتسام فی العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول الحالين فی محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة للمهية

المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله
فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب
الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو للمقارنة فكان حصول الاستعداد
المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشئ
حتى حصل لما استعد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله
فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل
الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك
فى تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر
قوله اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث اقول اشارة
الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة
يعنى حصل قوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج
القسم الثالث الباقى من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون
الاستعداد لازما للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض
ما يقارن تتلو المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون
الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك
فاعلم ان لمهية المعنى الجنسى استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع
لطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى اقول هو جواب لشك آخر
تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا الفصل كالناطق
لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند
كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث
طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى يقارنه مقارنة

مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثال آخر وجه الى الفعل فلوجود مانع كالنا طق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعاً آخر وآخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زوال تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة الاعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكلما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل **اقول** قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة

بالذات التي هي اهم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب
له ما من شانه ان يتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستجمعة لاسبابه و يمتنع ما يؤدي بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس
ويبقى الكلام في تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك
الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات
فايكن هذه الفصول من هذا القبيل معناد ظاهره **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي
تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض
على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه
كما مر ولابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من
كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة
في البدن المركب فيعا ونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فذلك
لو لا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات
قوة يجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه
اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت
الاسطقسات متداعية الى الانفكاك لم يكن من شان القوى الجسمانية
ان تحفظها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية
للصور النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر
اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
التولد واما فيما يتعذر ذلك فيه لضيق عرض مزاجه فعلى سبيل
التوالد وجعلت بنفس الآخر ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية
ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهبت مهزولة من شخص جعلت النفس النباتية
لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئًا فشيئًا الى المادة الاولى
فيزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ
بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء قوله لتخلف بدل ما
المتحلل المشابهة بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله وليكون عن ذلك
زيادة في الاقطار على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار [illegible]
بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية قوله ولتجتزل من ذلك فضل يصلح ان يصير مبدأ
لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة قوله والغاذية تخدمها اربع قوى اقول
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اولها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة
للثفل اشارة الى تقديمها الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى
خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله
والثانية القوة المنمية الى كمال النشو اقول لما كان الانماء والتوليد
معا محوجين الى كثرة المادة المستعد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
اهم لانه متعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون
الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية يخدم
هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان اقول
النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف
مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص
بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث لعد

فعل القوتين مستلزمة لهما اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة له الى اجزاء مختلفة
للاعضاء [illegible] التي تغير الغذاء [illegible] الغاذية
والغاذية والمنمية يخدمان [illegible] قوله لكن [illegible] اقول
الغاذية [illegible]
الاجزاء [illegible] الغذاء [illegible]
وزيادة [illegible] الصالحة [illegible]
الغريزية [illegible] بحصول مساو [illegible] قوله [illegible]
للمولدة [illegible] ايضا اقول [illegible]
فتقوى المولدة [illegible]
وكسره [illegible] ثم اذا عجزت الغاذية [illegible]
لم يفضل [illegible] المولدة [illegible] المزاج بسبب [illegible]
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية [illegible]
يعجز فيها الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزها [illegible]
وانحراف المزاج عن الاعتدال [illegible] انطفاء الحرارة الغريزية [illegible]
ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية اقول يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها
عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطهما في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و
تنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ
او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع

وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا و مغائرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة كما ان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغائرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول مالا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجوده ذا الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساويان نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المثبتة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغائرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى مبادى القريبة للحركات وفعلها تشنيج الاعضاء وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله** ولها مبدأ عازم يجمع اشارة الى اجماع المذكور مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع فيطيعه ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك الامرة **قوله** اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيعه ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى المتقدمة لهذه القوى فالمحركة بالحقيقة هى هذه الباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى متبعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب ونحن ذكرناه لان الاجماع الى الشوق **قوله اشارة** الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية دون الطبيعية وكل حركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك فى الارادة لتصوير غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية **قوله** يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة
هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة
وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواحد هارب بما يفعل كذلك لحصول
غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة
عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتمل
ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستديم طبعا على الاحوال من مخالع
عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة
الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير
غير محصورة فهو عقلي سواء كان معتبر الواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير
معتبر كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية وتشتمل
على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيا كلقاء زيد لا هذه اللقية مثلا
ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقاء
الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة لشيء معقول فالارادة اما حسية
او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبر الواحد
شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا
تقييده بالتشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين
ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدة كثيرين من الناس
المتعينين والحكمان ظاهران **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد
بيان ان النفس الفلكية التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية
كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده
وعلى كونه ذا حركة مستديرة وحل امتناع سائر انواع الحركات عليه لم يتعرض لسائر الافلاك
فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها الذات لانها حركة غير قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك
لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحركة الغير القار
انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته الغرض المطلوب من ذلك الشيء لا الحركة

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقول بعضهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ
اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لايناقض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة
الى الاول هو تاديتها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها لما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس
ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها
الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي
فتلك ارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم
كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت
اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني
فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون
حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس
بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية
لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين
المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت
الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر
في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة
التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من
مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته
وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ
قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى
الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها
ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر و الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة
فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا فى الموضع الرابع فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما النفس السماوية فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث
تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر
واضح خفى والرابع فى الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها
كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراى الكلى لا ينبعث منه شئ
مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن
به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلكية التى هى ذات ارادة عقلية
هى ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك غير شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذات نفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب
الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم
بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله
الراى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان تقوته الحيوانية للغذاء
انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء
بجهته وانما يتخيل له من الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكن ههنا فرق

مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا ازالة شك يرد على ما ذكره
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك ظاهر لانه يتناول اى
غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئيا تناوله وذلك يدل
على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل تخيل الغذاء
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكر كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك
التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء التى يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد
غذاء آخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى
الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده **قوله** وكذلك فى
قطع المسافة تخيل لحدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان
متجددا لحدود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخصية والجزئية
فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم الذى كونه ذكر المقصود منه وهو كالاستشهاد
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجوب الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها
الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل
ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد فيصير
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع
الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب
اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات
لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية **قوله** وليس هذا تخصص
الارادة لشئ جزئى حتى يكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلى ولا يجب له تخصص ما
اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادى
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما فى الحركة
فان الارادة الكلية من حيث هى كلية يقتضى مرادا كليا ولا يوجب تخصصا

جزئیا فلا محالة یحتاج فی ذلک الی انضیاف امر جزئی الیه **قوله** ونحن ایضا فربما
قضینا قضاء کلیا من مقدمات کلیة فیما یجب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئیا
ینبعث منه شوق وارادة متعینان ضربا من التعین الوهمی فتنبعث القوی المحرکة
او حرکات جزئیة تصیر هی مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا استشهاد بکیفیة
صدور حرکاتنا عن ارادتنا الکلیة وتاکید لما ذکره فانا نتصور شیئا کلیا
مثلا نتصور انه ینبغی ان یصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء کلی حصلناها
من مقدمات کلیة هی قولنا ینبغی ان یصدر عنا الفعل الجمیل ومن الافعال الجمیلة
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئیا هو ان هذا الدرهم الذی فی یدی ینبغی ان ابذله
فینبعث من هذا القضاء الجزئی شوق وارادة متعینات الی بذل هذا الدرهم فینبعث
القوة المحرکة علی دفعه الی مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذی هو صدور بذل الدرهم اعنی واعترض علی الفاضل الشارح فقال ادراک
الشیء الجزئی یقتضی نسبة بینه وبین المدرک والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المثل
المنتسبین فادراک الشیء الجزئی تتوقف علی حصوله المتوقف علی تحصیل
فاعل ایاه فلو توقف تحصیل فاعله ایاه علی ادراکه من حیث هو جزئی لزم
الدور والجواب ان ادراک الجزئی قبل وجوده یتوقف علی حصوله فی الخیال
لا علی حصوله فی الخارج وحصوله فی الخارج هو الذی یتوقف علی تحصیل
الفاعل ایاه المتوقف علی ادراکه له فانه کما یکون حصول الجزئی فی الخارج
مبدأ لحصوله فی الخیال فقد یکون حصوله فی الخیال ایضا مبدأ لحصوله
فی الخارج ولا یلزم الدور ثم قال وایضا نعلم قطعا انا متی حاولنا فعل حرکة
فانا لا نحاول الایجاد الحرکة من حیث هی حرکة فی الموضع
الفلانی فی الوقت الفلانی وذلک لا ینافی الکلیة ولا نحاول
الحرکة المعینة من حیث هی معینة فانها غیر حاصلة فکیف
نقصدها وهذا الاستقراء یوجب القطع بان المؤثر فی الفعل الجزئی
هو القصد الکلی وانه انما یتخصص ذلک الجزئی بسبب تخصص
المحل والوقت والجواب ان تعیین المتحرک والمسافة والزمان یقتضی

شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله تحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فتتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وحيث كل ارادة سببا لوصول متاخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هنالك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة لامتناع الرجوع
والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الى بعد ببعض سيجيء
من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواء [illegible]
والجواب تام وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضى حركة
واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد [illegible]
ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكن لا يستقيم
على اصول لهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل
والنفس الحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا نفسا ناطقة مجردة فهى
لا يحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل
وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا وباقى اعتراضاته يحل
بما مر موعد وتنبيه اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته
الارادية فنوعد ببيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا خفيا من طلب
اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة
او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضائه ايضا قد تطيع تحريكه
عن تخيله لا سيما فى حالة يكون بين النوم واليقظة او فى الشئ الضرورى كالتنفس او
فى الشئ الذى يصير كالضرورى كمن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج
للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو ذا
يتخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب

ان يكون وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين اقول قد ذكر هنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلى وكان حصول الوضع الكلى ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذى هو بذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وافعا عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا ايضا بالعرض ذلك لانه احتاج الى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك فى هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شئ يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرضه له مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجئ بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد تقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر كان ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهى والنائم فان منكرى وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهى ان العابث والساهى والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلية لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لا بعينه وعلى عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك وصل اليه وهو اضافة والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضًا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله

تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت تتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب يعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث تناله الحس او لا يكون فان كان بعيدًا من ان تناله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسًا فله وضع واين ومقدار معين وكيف لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك فلم يكن ملائمًا لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولًا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي **اقول** يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهه ومن يجري مجريهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسًا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

اولیست ماهو فیه کاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ایضاً لما سبق وذلک لان المحسوس هو ماله مکان اووضع بذاته وهو اماجسم اوجسمانی وهم ینکرون وجود مالایکون جسماً اوجسمانیاً والشیخ نبه علی فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لامن حیث هی عامة اوخاصة بل من حیث هی مجردة عن الغواشی الغریبة من الاین والوضع والکم والکیف مثلاً کالانسان من حیث هوانسان الذی هوجزء من زید اومن هذا الانسان بل من کل انسان محسوس وهوالانسان المحمول علی الاشخاص فانه من حیث هو هکذا موجود فی الخارج والافلایکون هذه الاشخاص اناساً ثم انه ان کان محسوساً وجب ان یکون الاحساس به مع لواحق کاین ما ووضع ما متعین ح یمتنع ان یکون مقولاً علی الانسان لایکون فی ذلک الاین وعلی ذلک الوضع فلایکون المشترک فیه مشترکاً فیه هف ان لم یکن محسوساً فههنا موجود غیرمحسوس وهوالموجود المعقول و اعلم ان الانسان من حیث هو واحد الحقیقة غیرالانسان الواحد فان معنی الاول هوالانسان من حیث هوطبیعة واحدة لامن حیث هوحیوان اوناطق اوغیرذلک ومعنی الثانی هوالانسان المقترن بالوحدة والاول مشترک فیه والثانی غیرمشترک فیه ولذلک فسرالشیخ قوله من حیث هو واحد الحقیقة بقوله بل من حیث حقیقته الاصلیة التی لایختلف فیها وباقی الفاظ الکتاب ظاهرة و اعترض بعض المعترضین علی هذا البیان بان الانسان المشترک موجود فی العقل لافی الخارج والمطلوب اثبات موجود فی الخارج غیرمحسوس وینحل الاعتراض بالفرق بین طبیعة الانسان التی یعرض له الاشتراک وعدمه وبین الانسان المأخوذ مع الاشتراک فان الاول یوجد فی الخارج والعقل والثانی یوجد فی العقل فقط علی مامرت الاشارة الیها وهم وتنبیه ولعل قائلاً منهم یقول ان الانسان مثلاً انما هوانسان من حیث له اعضاء من ید وعین وحاجب وغیر ذلک ومن حیث هوکذلک فهومحسوس فنبهه ونقول ان الحال فی کل عضو کلی مما ذکرته اوترکیبة کالحال فی الانسان نفسه هذا الوهم ان یقال انکم قداشترطتم فی الانسان المعقول تجریده من الوضع والکم والانسان لایعقل الاوله اعضاء ذوات اقدار متناهیة الاوضاع علی ماتخیل منه ویحتمل ان الشیخ لم یشتغل بایضاح الحال

فی معقولیة الانسان لان الاشتغال بالمثال انما یکون خروجاً عن المقصود بل نبه علی ان الحال فی کل واحد من الاعضاء او الاجزاء فی کونه ذا طبیعة معقولة غیر محسوسة کالحال فی الانسان نفسه **تنبیه** انه لو کان کل موجود بحیث یدخل فی الوهم و الحس لکان الحس و الوهم یدخلان فی الحس و الوهم ولکان العقل الذی هو الحکم الحق یدخل فی الوهم ومن بعد هذه الاصول فلیس شیء من العشق الخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما یدخل فی الحس و الوهم وهی من علائق الامور المحسوسة فما ظنک بموجودات ان کانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات و علائقها **اقول** لما نبه علی ان فی کل محسوس شیئاً لیس بمحسوس ولا بموهوم لم یقتصر علی ذلک بل نبه ایضاً علی ان الحس نفسه لیس بمحسوس وکذلک الوهم وعلی ان العقل الذی یمیز بین الحس و المحسوس و الوهم و الموهوم لیس بموهوم فضلاً عن ان یکون محسوساً ونبه ایضاً علی ان للمحسوسات علائق غیر محسوسة ولا موهومة وهی طبائع الامور المدرکة بالوهم کالعشق والخجل وغیرهما فان اشخاصها مدرکة بالوهم وان لم یکن مدرکة بالحس الظاهر واما طبایعها فلیست بمدرکة باحدهما اصلا واذا کان حال الحواس والمحسوسات و علایقها هذه فاذن ثبت وجود اشیاء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهی اولی بان لا یکون محسوسة ولا موهومة **تذنیب** کل حق فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق فهو متفق واحد غیر مشار الیه فکیف ما به ینال کل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل فی صیغة المصدر کالعدل والمراد به ذو الحقیقة و هو بمعنی المصدر یدل بالاشتراک علی معان منها الوجود فی الاعیان مطلقاً ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول والعقد الذی یدل علی حال الشیء الخارجی اذا کان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الی الامر وحق باعتبار نسبة الامر الیه والمراد ههنا هو المعنی الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غیر محسوس انما کان هو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس فلما بین ان کل موجود فی الاعیان فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق ای حقیقته المجردة من العوارض الغریبة المشخصة التی هو بها غیر قابل

للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذى يعطى كل
هى حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن انه الحوق
للمبدا الاول بسائر الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل
حقيقة **تنبيه** الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهية وحقيقته وقد يكون
معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك فى المثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو مادته من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيه ويكون جزءا من حدها وتلك
هى الفاعلية او العلة الغائية التى هى علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية **اقول**
يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل المهية الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم
الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو
الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول
هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغائة والمادة و
الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع
مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين
ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية
والصورية اشارة الى العلل المهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما
علتاه لان للمثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بحل الخط على الوجه الذى يكون للمادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس بجنس

بعض

وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له
في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود وانما
اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
او ما يشبهه في كونه فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي فاعلية بقوله
والغائية الى ان الغاية لا يفيد وجودها حلولا بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك اي صفة للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه
موجود في الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده
في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل
يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل
وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة

الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة للجميع منها **اقول** لما ذكر العلل
وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث من علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية
تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له
مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة يوجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج
الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية
والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث

ہ بقوله العلة الموجدة للشیٔ الذی له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة
فی هذا القسم یکون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معًا مثال الاول
النجار الذی هو علة لصورة السریر دون مادته والیه اشار بقوله علة لبعض
تلك العلل کالصورة ومثال الثانی الجوهر المفارق الذی هو علة لصورة
الجسم ومادته معًا والیه اشار بقوله او لجمیعها وعلی التقدیرین انما یصیر المادة
مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فیکون هی علة للجمع بین المادة و
الصورة اعنی الترکیب فیکون لذلك علة للمرکب والی ذلك اشار بقوله وهی
علة الجمع بینهما **قوله** والعلة الغائیة التی لاجلها الشیٔ علة بمهیتها ومعناها
لعلیة العلة الفاعلیة ومعلوله لها فی وجودها فان العلة الفاعلیة علتها لوجودها
ان کانت من الغایات التی یحدث بالفعل ولیست علة لعلیتها ولا لمعناها
اقول مهیة الغایة ومعناها اعنی کونها شیئًا ما غیر وجودها والمعلولات
ینقسم الی مبدع والی محدث علی ما سیاتی بیانه والغایة فی القسم الاول ای حد
مقارنة لوجود المعلول بماهیتها ووجودها معًا وفی القسم الثانی یوجد
متأخرة لوجودها عنه وان کانت متقدمة بمهیتها علیه والعلة
لا یمکن ان یکون متأخرة عن معلول لها فاذن وجود الغایة فی هذا القسم
لا یکون علة بل ربما کان معلولا لمعلول بوجه والعلة انما یکون هی مهیتها
المتقدمة وعلیتها یکون ان یجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهی علة لفاعلیة الفاعل
واننا عل یکون علة لصیرورة تلك المهیة موجودة فمهیة الغایة یکون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل علی بعض الوجوه ولا یلزم من ذلك دور وقول الشیخ
ظاهر وانما قید الغایة بقوله ان کانت من الغایات التی تحدث بالفعل لیصیر البیان
خاصًا بالقسم الثانی واعترض الفاضل الشارح بانهم یثبتون لافعال الطبیعة
عللا غائیة والقوی الطبیعیة لا شعور لها فلا یمکن ان یقال تلك الغایات
موجودة فی اذهانها ولا ان یقال انها موجودة فی الخارج لان وجودها متوقف
علی وجود المعلول فاذن تلك الغایات غیر موجودة وغیر الموجود لا یکون
علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان یقال لیس للافعال الطبیعیة غایات والجواب

ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كائنا ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ مقتضاها امرا ثابتا دل على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود **اقول** العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهي اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وتقوى له فان صار احدهما اولى فلحصول شئ
او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
او ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر يذكره فى ما بعد بل ذكر الثالث واراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شئ خارج منها يجب هى به قال الفاضل الشارح يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرره على الوجه الاول
فى ذلك الفصل وعلى الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة ان الآحاد ممكنة وكل
واحد منها وكل موجود مغائر لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا
اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية
وهى ان استثناء الشئ الى ما قبله بالزمان مح لانه استثناء الى معدوم فالواجب
ان يق ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون
فى احدهما معلولا لما تقدم عليه وفى الثانى علة لما تأخر عنه لكان اسناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعتراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظى لا ينبغى ان يلتفت فى الابحاث المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضى علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد بيان تسلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الابسط فجعل الدعوى اعم ما ثم بيان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضى علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها **اقول** هذا تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان يقتضى علة تنقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان يقتضى علة هى الآحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او اراد به كل واحد والاول بط لان نفس الشئ لا يكون علة لها والثانى بط لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثانى ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شئ مع شئ فقط وفى الثانى هو صورة شئ مع شئ وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضى علة هى بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض

علة فالبعض الذی هو علة ذلك البعض اولی منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضی علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقی تعين شانه **اقول** معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة
دل علی صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هی غير شیٔ من آحادها فهی علة
اولا للآحاد ثم الجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شیٔ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن
علة للجملة علی الاطلاق **اقول** لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض فهی محتاجة الی علة
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة علی الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول لا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها علی الاطلاق قال الفاضل الشارح
لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس
بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك
لما قيد علة الجملة فی صدر الفصل بكونها غير شیٔ من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان
الممكنات لما افتقرت جملتها الی علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها
افرادها كما قدمناه **اشارة** كل جملة مرتبة من علل ومعلولات علی الولاء وفيها
علة غير معلولة فهی طرف لانها ان كانت وسطا فهی معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة
مشتملة علی علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ان لم تشتمل علی علة غير معلولة احتاجت الی علة خارجة عنها فذكر ههنا انها
ان اشتملت علی علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة
اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الی علة خارجة
عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهی الی واجب الوجود بذاته **اقول** لما فرغ من بيان المقدمات
التی لا تنا سب المط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلول له او يكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن
ان يكون تلك الخارجة ايضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة
ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهراً نفساً لكن على تقدير وجوده يلزم منه
المط ايضاً لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت
البيان المذكور متناولاً له لم يقرره الشيخ له قسماً **اشارة** وفي بعض النسخ **تنبيه** كل
اشياء يختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازماً من
لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به لازماً لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً وهذا
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضاً عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضاً غير منكر **اقول** هذه قسمة يحتاج اليها
في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد يختلف بالاعيان كهذا
الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف
به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون معاً امتناع انفكاك من احد
الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو
كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع كون الحيوان ناطقاً واعجم
معاً هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب

اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز
التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه منحصرا في شخصه
ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما
العروض فلاهم ايضا اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا
الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر
وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية
وما في الكتاب غني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون مهية الشئ سببا لصفة
من صفات وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب ماهيته التي ليست
هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود
قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشئ سببا
لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا الزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي
الفصل سببا لصفة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي
الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون التعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة
ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه
مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد
بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها
والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول
العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد
ذلك بان الوجود شئ واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود

الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لمهياتها وكان
قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجودات الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
عارض لمهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب
عارضا لمهية لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع
لكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير
كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب
والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون مهيتها او جزء مهية لتلك الاشياء لان المهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على
بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو
امر لازم اياهما في خارج وذلك هو لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات
الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليهما وقوع لازم خارج
غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود
يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته

التي هي وجود الواجب وجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك
في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه الخلل لانها اقوى
من شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته فقوله
ما اثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض المهية
او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن
في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك
الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة
او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات
النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب
يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج
الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها
قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك
وجوده كيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهما الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث
مع الشك في وجوده والمعلوم تغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق فالجواب ان الحقيقة
التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الموجودات بالهوية التي
هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي
هو لازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم
لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون
الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك
لا للوجود الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا مع الوجوب

مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى محض وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا فى اسباب هيولى الافلاك وفى ابطال مذهب ديمقراطيس فى الجسم الذى لا يتجزى وفى وجوب كون الابعاد الجسمانية فى مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعنى العروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجوب ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون فى الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وح يكون التالى فى المتصلة المذكورة اعادة المقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود والشئ لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن المهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت فى الاعيان وح يكون كونها فى الاعيان اعنى وجودها شرطا فى صدور وجودها اعنى كونها فى الاعيان عنها فقط ثم قال كما كانت المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبنى على تصور ان للمهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا يتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية به بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد والعارض المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضي
كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وجودها الذي معها [illegible]
ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود [illegible]
هي هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي
لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه الفاضل صاحب
المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع
لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية سيما
في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد
المسترشدين باقتفاء آثاره اشارة واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك
لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو
معلول لانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لمهية
غيره او صفته وذلك محال فهو لعلة فان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به مهيته
واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان
عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال اقول هذا
الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج ممتنع ان يكون موجبا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة كلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب مهيته للواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة وذلك محال اقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم اما جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او الجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضا عرض الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة اقول ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ... يعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كونه واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين ثم اليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكمل بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة غير عامة وح لا يخلوا ما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التسبين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها
قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضي ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه
بقوله فان كان ذلك وما تعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة [illegible] لذاته
بحسب جوهره وهذا احتمال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله
وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعة
الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين [illegible] لذاته
علة لخصوصية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول [illegible] عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين اخر سابق
وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور
والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك
وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود
الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال وقد بين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب قال الفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
قسما ثانيا وهو كون التعين عارضا واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

ن لم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله و باقى الاقسام فى ولا اشتباه فى ان ما ذكرناه
هٰهنا انطباقاً على متن كلامه والله اعلم بالصواب قال الفاضل الشارح ذكر ايضاً
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امراً
ثبوتياً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً
لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين
بحجج عنادية وابطال استدلالات اورد على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب
والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد
والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل يتكلم
فى الواجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه سلبى واما التعين فلاشك فى ان الطبيعة
الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجئ بيان كيفية تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا
واختلفت بتعينات غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات
لا يشترك فى شئ ومن حيث يشترك فى شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضاً
لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية
ولان يكون خاصة شخصية فكما ان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك
بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصاً ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض امراً سلبياً لما كان عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان
شيئا عدمياً وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولاً فضلاً عن ان يكون
عوارض والكلام فى تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعى طولاً لا يليق
ان يورد فى اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى
الممكنات فى الوجود وبيانها يتعين فيتركب مهيته فليس بشئ ايضا لان الوجود
الغير العارض لمهيته يباين الوجود العارض للمهيات بالعارض الذى

لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا فى العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظن. فائدة اعلم ان الاشياء التى لها حد نوعى واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضوع وما يجرى مجراه اقول قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التى لها حد نوعى واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغائرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل انما يكون بالمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض نبه عليها قال افاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان الواجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة فى الفصل المتقدم وهى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم افاد تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادى انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هى تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشئ الذى لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان فى ان يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

بامر عارض انما يتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان للمتماثلات
بالجنس انما يتكثر بفصول لها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها ان يحمل
في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط
النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من
غير مادة **تذنيب** ثم حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته
وان واجب الوجود لا يقال على كثيرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وان منقوله بحسب
تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يحكم بزائدا عند كون
الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء
تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما
لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اقول** يريد نفي
التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في
الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب
كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير
وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء
اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل
الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام
يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به
فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين
او اشياء ليس ولا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب
من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود لوجب اتصفت
تلك الماهية بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصائر
بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها
كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف
فواجب الوجود لا تنقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه
احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك
قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات
الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
كالصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون
اجزائها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا
لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك
ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المعتبر
ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول
بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره **اقول**
الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية
بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم
ذات الشئ فليس بمقوم له في مهيته بل عارض متاخر فكل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له في مهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود
لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قوله مهيته هي انيته **تنبيه** كل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية
ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلولاته اعني كمالاته
الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب

بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره وهو سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب
بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره لکن یصدق علیه ان یق یجب به
لانه لا ینافی قولنا ویجب ایضا بغیره والمقصود ان الاعراض الجسمانیة کلها
ممکنة بذاتها واجبة بغیرها **قال** وکل جسم محسوس فهو متکثر بالقسمة
الکمیة وبالقسمة المعنویة الی هیولی وصورة **اقول** المقصود بیان
ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود لا ینقسم فی المعنی
ولا فی الکم فیما سبق **قال** وایضا فکل جسم محسوس فتجد جسما آخر
من نوعه او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته **اقول** وهذا برهان آخر
علی ان کل جسم ممکن وبیانه ان کل جسم نوعی فتجد جسما آخر من نوعه
ان کان ذلک الجسم عنصریا او من غیره ان کان فلکیا نوعه فی شخصه
هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا علی ما مرت الاشارة
الیه فتجد لکل جسم علی الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنی لفظة الا من قوله الا
باعتبار جسمیته ناقض لمعنی النفی فی قوله او من غیر نوعه وتقریر الکلام ان کل
جسم نوعی فتجد جسما آخر من نوعه ذلک او من نوعه باعتبار جسمیته
وهذه القضیة صغری البرهان وکبراه ما مر وهی ان کل ما تجد مشارکة
من نوعه فهو معلول **قال** فکل جسم محسوس وکل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل
من الفصل ویتبین منه ان الواجب لیس بجسم ولا متعلق به **اشارة** والواجب
لا یشارک شیئا من الاشیاء فی مهیة ذلک الشیء لان کل مهیة لما سواه فهی
مقتضیة لامکان الوجود واما الوجود فلیس بمهیة لشیء ولا جزء من مهیة شیء
اعنی الاشیاء التی لها مهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها
فواجب الوجود لا یشارک شیئا من الاشیاء فی معنی جنسی ولا نوعی فلا یحتاج
اذن الی ان ینفصل عنها بمعنی فصلی بل هو منفصل بذاته **اقول** یرید نفی الترکیب
بحسب المهیة عن الواجب فتبین اولا انه لا یشارک شیئا فی مهیته لان مهیته
ما سواه لیس بالوجود بل انما تقتضی امکان الوجود فقط وحقیقة الواجب
هی الوجود الواجب ثم احترز عن ان ینقض حکمه هذا بالوجود

فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة في الوجود
فقال واما الوجود فليس بمهية شئ ولا جزء شئ بل هو طار على الاشياء التي لها
مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو
اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل
عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه
لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لابشرط امر
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب
والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا وايضا الشئ المتحقق في الخارج بذاته
لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك
في انفصاله عن متحقق مثله قال فذاته ليس لها حدا اذ ليس لها جنس ولا فصل
اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا ان كان نفي
التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم
ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها
الى حاق الملزومات وتعريفها بها بما لا تقصر عن التعريف الحدي وهذا ما ذكرته
في المنطق ولم يزد عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل
الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد وهو **تنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا فى موضوع
الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودًا لا فى موضوع حتى
يكون من عرف ان زيدًا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا فى
موضوع اصلا فضلا عن كيفيته ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه مهية و
حقيقتها انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتها
لا لعلة واما كونه موجودًا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودًا بالفعل لا فى موضوع
فقد يكون له بعلة فكيف ما تركب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس
ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولًا على المقولات
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ فان الموجود لما لم يكن
من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزء من المقوم وبهذا
مقومًا والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة
فى موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لاجنس له وجواب عنه
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال
عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول له والمعلول
لا يساوى مبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
لمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعًا
والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو
غنى عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و
لا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى **اقول** الند المثل والنظير
والباقى ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما فى هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اراد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانه غير مادي ثم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم فقد مر
تفسير القيوم بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي
عن انواع عدم الاحكام والضعف والادراك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة
اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي عن الهيولى الاولى وما بعدها من المواد
الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا
او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما تبين في النمط الثالث **تنبيه** تأمل
كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود
والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق **اقول** هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين **قوله** الذين يستشهدون
به لا عليه **اقول** المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود
مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم
يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا

كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما بين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين
المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس
على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شئ بازاء الطريقين ولما كانت
طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصديقين فان الصديق هو الملازم للصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ
الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا
كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم
لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تع فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تع
من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان نعتقد
فى هذا **قول** الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو
للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود للمفعول
بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه
حتى ان فقد الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك
شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده
يكون تحصيلا للحاصل وهذا خلف والثانى ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا
الى الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد مالم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء آشارة الى نظر اهل التميز منهم
فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمون لا يقولون بذلك وذلك انهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض
غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم
اوغيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده
فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون
بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا
الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى
تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
البسيطة فى مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى **اقول**
لما ذكران الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول ومصنوع اوموجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه
الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقى
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف **قال** فنقول
انا كان شئ من الاشياء معد وما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ مافانا

نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما محمولاً على الآخر مساوياً او اعم او اخص حتى يحتاج مثلاً الى ان يراد في كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ويتحرك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او لشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولاً والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً او يتضمن تكريراً في المفهوم اما النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل ما فعل واما التكرير فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول معناه انا نعبر ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما محمولاً على الآخر مساوياً حتى يكون كل مفعول محدثاً وكل محدث مفعولاً او اعم حتى يكون كل محدث مفعولاً ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثاً ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولاً التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولاً اعتماداً ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلاً مساوياً للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مسنا وللمفعول والذى يقابله بمعنى الحوادث عنى انه مسنا و للفاعل وآشار مع ذلك الى ان للمتكلم ليس فى هذا التخصيص نصيب ان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مداخلة فى مفهومه دفعا لما استدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض اوكان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا بحث لغوى صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا والثانى تناقضا و ويصرحون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لاتسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع فى مثل هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا بحث خاصا باللغة دون لغة و لذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالتها فى اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالارادة فبين الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لايقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشئ والدليل عليه ما جاء فى كلامهم تقوى فتوى اول الدواء وتلفوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر عينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان تفعل الدواء والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام

من التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ما ذهبنا
اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان لبعض مفهوم الفعل هذا فليس
يضر ان ذلك فى غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل ووجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جعل جاعل فان هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقى ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واذن وجود ما ليس بواجب الوجود
بذاته وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح بعض
على انه معنى الاحداث هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر فى مقصوده شرع فى تحليل ذلك المعنى وذكر
انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها
اوصاف بحسب ماهيتها لذواتها لا لشئ آخر فبقى ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود
شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثانى و
سنبين فى الفصل الثانى لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما لتعيين الشئ المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه
غير متعلقة بمتن الكتاب **تكملة واشارة** فالان

نعني بيانه لاي الامرين يتعلق فنقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره دائما والثاني واجب الوجود لغيره وقتاما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود لغيره وليسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص اجله ثانيا لان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل تريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم ادرك ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فتبين بان اذا ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء متعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان للتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك
فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر
من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كانت
هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار
كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن ذلك دافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه
قد يتبين ان الاثر هل يفتقر الى مؤثر ام لا **اقول** فليس بشيء ايضا لانه بيّن ان الواجب بالغير
لا ينافي الدائم [illegible] لان المتعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
لغيره كان مفتقرا اليه وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال التحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم
قديما [illegible] علة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا
المعنى بل بمعنى [illegible] موجب في وجود العالم تاما واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على [illegible] فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق
على ان كون الشيء [illegible] فتقره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة
الموجبة وانما كان [illegible] فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة **اقول** هذا
صلح عن غير تراض [illegible] وذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم لما اثبتوا حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون
مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه ولانهم
انهم متى بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من
المعتزلة [illegible] واصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع
المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لعلة
وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء احترزوا عن التصريح به
لفظا فان جميع [illegible] من ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول

مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام
فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما
كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى
علومهم الطبيعية وبينوا ما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى
علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من
الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجئ **تنبيه**
كل حادث فله قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحدة التى هى على الاثنين
التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل
لا يثبت مع البعد مثل هذه القبلية ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك
القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل
ومع وبعد فهو شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذى تتوارد الحركات فى المقادير يستحيل ان يتألف من غير منقسمات **اقول** يريد
بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
يعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن
يكون له بعدية هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد
لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منهما معا
بل قبل زوال قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم
لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون
قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير الذات وهو
متصل فانه اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى المهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معًا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما مما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر الاقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معًا ايضًا ليس بتميز حقيقى لان المعلول يجرى مجريهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان بالزمان لا يوجدان معًا الا فى العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان الا فى العقول معًا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة وان خذ

٩

من حيث يقع فی زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات فی لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنی وقد يندفع ايضًا اعتراضه بانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجدا معًا وقد قيل انهما لا يوجدان معًا هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما فی العقل ولا يجب ان يوجدا فی الخارج معًا ويندفع ايضًا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشیء مما يكون معقولًا لسبب ذلك الشیء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور فی عدم الحادث ووجوده وتعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية فی الماهية استحال تخصيص بعضها بعضًا بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثانی ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معًا فی جزئين من الزمان من غير زمان تغائرهما يقتضی تجويز كون العدم قبل وجوده الى شیء من غير زمان تغائرهما قال وايضًا ان قيل فی الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع الحادث هو اول الحوادث لانه ينافی الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث جيب بان قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمناه ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغائرة لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل فی الزمان الذی حصل فيه الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لو يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعرة بمضی زمان وذلك يقتضی ايضًا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضًا يقتضی بمثل هذا البيان وقوع الزمان فی زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الا انقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا فى الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء
والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة
ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر
الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين
ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس
لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على
معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو فى الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعنى معية
شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى
الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين بشيئين كان فى منسوب
اليه واحد يا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاول الى زمان تغاير الموصوفين
بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
ومتحرك اعنى تغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم
مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهية الزمان وتقريره
ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى المتقدم لا يمكن ان يوجدا
الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيئين يصح منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة
يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

مع الفصل

فی الفصل السابق قد دل علی وجوب کون کل حادث مسبوقا بزمان وکل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ویلزم من ذلک وجوب کون الزمان متصلا لا الی اول الحرکات المستقیمة لا یمکن ان یتصل لا الی اول لوجوب تناهی الامتدادات ولما سیأتی فی النمط السادس فاذن الزمان یتعلق بحرکة یمکن ان یتصل ولا ینقطع وهی الوضعیة الدوریة له وهذا الاتصال یحتمل التقدیر کما مضی بیانه فهو من مقولة الکم ومن النوع المتصل فالزمان کم یقدر التغیر اعنی الحرکة وهذه ماهیة وعند تنبیهها صرح بتسمیة فقال وهذا هو الزمان ثم ذکر تعریفه فقال وهو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذین لا یجتمعان وذلک لان للحرکة کمیة من جهة المسافة فان الحرکة تزید بزیادة المسافة وتنقص بنقصانها وکمیته من جهة الزمان لان الحرکة تزید بزیادة الزمان وینتقص بنقصانه وللمسافة اجزاء یتقدم بعضها علی بعض مقدما وصفیا یوجد المتقدم والمتأخر مجتمعتین فی الوجود والحرکة یتجزی بتجزیة المسافة ویصیر بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء التقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان للمتقدم والمتأخر منها لا یجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذین لا یجتمعان فهذا بیان ما ذکره ههنا وقد قال فی الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متأخر ومتقدم وانما الوصف فیها المتقدم ما یکون منها فی المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما یکون فی المتأخر من المسافة لکنه یتبع ذلک ان المتقدم للحرکة لا یوجد مع المتأخر منها کما یوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معا فیکون للتقدم والتأخر فی الحرکة خاصیة یلحقها من جهة ما هما للحرکة لیس من جهة ما هما للمسافة ویکونان معدودین بالحرکة فان الحرکة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فیکون للحرکة لها عدد من حیث لها فی المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ایضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحرکة اذا انفصل الی متقدم ومتأخر لا بالزمان بل فی المسافة والا کان البیان تحدیدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بیان هذا التحدید الذی ذکره القدماء وغرضی ایراد هذه النکتة الاخیرة اشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو
اضافي فيفتقر الى موضوع ما فالحادث يتقدمه قوة وجود موضوع **اقول** يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده
اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا
كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكنا هو امر مغائر لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن
ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان
موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان
صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض والامكان
بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له
البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات للشئ فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشئ مما يوجد فى موضوع او فى مادة او مع مادة كما يوجد البياض يمكن
ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان فى
الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود
ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة
له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع
دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر
من حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشئ هف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون
قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات فى موادها بالقوة وهى
يختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما
يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فى نفسها
فهى امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان
مهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات
احوال للموصوفات فى انفسها فهذا ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع لزوال
الاشكالات التى تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل
وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضة ذلك

بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان
واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وضعا للغير والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون
للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق لشيء
خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو
امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج
وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودة في الخارج وله امكان
آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يوجب
وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن
على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد
في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج
واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون
موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون
حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل
وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو
صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار
الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن
وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما
قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق
عند ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه
من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما
في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه
الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا

في الخارج كما مضى في التقدم بعينه وأما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة
مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند
تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار
كاضافة المضاف اليه وأما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى لا يصير اولى
الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث
ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث كان موقوفا
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها
والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها وأما الكبرى فلما مر
فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه
انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق
بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابدي
على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه **تنبيه** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه
كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون
باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا اقول يريد اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر
الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده تنقسم
الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي
على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقع لخمسة معان
على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع
الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع

والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا
يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الوحد
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم
بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعمل هذا في
قاطيغورياس الشفاء كذلك فانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقع المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك
تأخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر
بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا
على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته
وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر
حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة
والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى
لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما
وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه
الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون
في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان التام القابل للوجوب واللاوجوب في هو هو وان لم يمتنع ان يكونا

فی الزمان معًا قال وذلک اذا کان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر لیس عنه فاستحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل الیه الحصول واما الآخر فلیس یتوسط هذا بینه وبین ذلک الآخر فی الوجود بل یصل الیه الوجود لاعنه ولیس یصل الی ذلک الا مارًا علی الآخر قوله وهو یان المتأخر بالذات تبعیته فی بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر یکون اذا کان وجود هذا یعنی المتأخر کالمعلول مثلا عن آخر یعنی المتقدم کالعلة مثلا ووجود المتقدم لیس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل الیه الحصول من علته ان کانت علة واما المتقدم فلیس یتوسط المتأخر بینه وبین علته فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عن المتأخر ولیس یصل الی المتأخر من تلک العلة الا مارًا علی المتقدم و ذهب الفاضل الشارح الی ان المراد ان العلة متوسطة بین ذات المعلول ووجوده والمعلول لیس بمتوسط بین ذات المعلول ووجودها ولست اری هذا التفسیر مطابقا لالفاظ الکتاب قال وهذا مثل ما یقول حرکت یدی فتحرک المفتاح او ثم تحرک المفتاح ولا تقول تحرک المفتاح فتحرکت یدی او ثم تحرکت یدی وان کان معا فی الزمان فهذه بعدیة بالذات هذا ایضا قوله بقال التقدم الذاتی ومعناه واضح و اعترض الفاضل الشارح علی التقدم بالعلیة فقال ان کان المراد من تقدم العلة علی المعلول کونها مؤثرة فیه کان معنی قولنا العلة متقدمة علی المعلول هو ان المؤثر فی الشیٔ مؤثر فیه وهذا تکرار خال عن الفائدة وان کان المراد شیئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشیخ الوجود لا یصل الی المعلول الا مارًا علی العلة بیانا لذلک ونسبه الی المجاز وجعل التمثیل بحرکة الیدی والمفتاح بیانا آخر غیره ونسبه الی الرکاکة واقول تقدم الشیٔ الذی منه الوجود علی الشیٔ الذی له الوجود فی الوجود معلوم ببدیهة العقل ولیس الغرض من هذه البیانات والامثلة تعریفه ولا اثباته بل الغرض بیان امکان انفکاکه عن التقدم الزمانی فان الجمهور یظنون ان وجود التقدم الزمانی شرط فی وجود هذا التقدم قال ثم انت تعلم ان حال الشیٔ الذی یکون للشیٔ باعتبار ذاته متخلیا عن غیره

قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون
له وجود هذا هو الحدوث الذاتي **اقول** لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود
هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب
ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي
يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات وللموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب
الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون
له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما
مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل
فالحال التي لا يكون لمتجرد عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم
واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه
او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع
فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال
ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه
الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد
به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان المهية المجردة
عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو
من ان يعتبر ما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها
اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع
وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا
معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود

العدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ولا يكون له وجود لو انفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره ليس
له معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة
من حيث هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضاً
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون
حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي حاجة
الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن **قول** يريد ان ينبه على
ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة
هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية
التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل
التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج
عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية
والوجودية يكون اما شيئاً ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئاً لا ينضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط
وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس محل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال
المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو
منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق والجلد الذي

موتهم دباغته ويجمع ايضا على آدمة ككر غيف وارغفة فامنسوب اليها اما ادمی
بفتح الالف والدال او اِدمی بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودی
لجودة الصنعة لا فی كون العلة علة بالفعل والداعی غير الارادة فان الفاعل بالارادة
قد يكون فله داع وقد لا يكون فيحدث وهو فی جميع الاحوال موصوف بانه
فاعل بالارادة والدجن فی قوله حاجة الغسال الی زوال الدجن هو الباس الغيم السماء
وهو ضد الصحو وعلی زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمی والعدم
لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة
بل ذكر انها مما له مدخل فی تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك
ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر
العدمی ليس عدما صرفا بل هو عدم متقيد بوجود شیء وهو من حيث هو كذلك
امر ثابت فی العقل يصلح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم
ويصلح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم
عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فی العقل **قال** وعدم المعلول
متعلق بعدم كون العلة على الحالة التی هی بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة
لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكر الامور التی يتم بها علية العلة
وهی ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شیء
من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فی العلية بالفعل وحدها او اما
عدم ذات العلة مطلقا **قال** فان لم يكن شیء معوق من خارج وكان
الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود
الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعية او ارادة جازمة او غير ذلك وجب
وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه
ابدا او وقتا ما كان وقتا **اقول** اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف شیء لم يوجد وای الامرين

فرض ابداً او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قال** واذا جاز ان يكون
كل شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمداً

فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور اى
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهى متشابهة
الحال فى كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد
ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب يجب
عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على ان العلة
الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة
بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى يكون لبعض
المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى يكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض
ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول
عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة فى وضع الاسامى بعد
ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون
من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا
تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** يتقدمه
عدم زمانى لم يستغن عن متوسط هذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو
مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة
وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو
ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر
ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما فى صدر النمط **قال** والابداع على
رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادى والاحداث
هو ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

ولا بداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى
فهو اعلى رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فتبين فى العقل الاول ان ترجح احد
طرفى امكانه صار اولى لشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا
اليقين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما
ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا وجه
للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب
عنه **اقول** الحادث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر فى ترجح احد طرفى
وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان
قد يمكن العقل اى قد يمكن لبعض الناس ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان
كما يفزع الى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين المثقلين لا يمكن ان يترجح احديهما
على الاخرى من غير شئ آخر ينضم الى احديهما والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا
الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا
او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا
عاد الكلام فى طلب سبب ترجيحه جذعا اى جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدى الى
الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض
سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب
وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد
المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة
فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى و
هو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا
مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تلنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى لزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وذلك المقوم اما بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في مهية ذلك الشئ اولانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشئ المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها انما الوجود

او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها
لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة
تتكثر بها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب
عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد
المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء
واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور
ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا
وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى
يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر
واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود
المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم
من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء
في حكم الذين من قبلهم **اقول** يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم
في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من
واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها
وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث
في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم
بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء
وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من
ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك
مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم حكاية
عنه حين حكم بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة
الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة
هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم
من ذهب الى انها اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون

بانهم واحد ة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد وآما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرمانيون الذين قالوا بان المبادی خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله وآما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر ويعبرون عنهما بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد

قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قال وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء اقول لما فرغ عن ابطال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احدىهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدأ واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى شئ بينا قض عدم التناهى وان لم يكن لها كلية حاضرة لآحادها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عقلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة
والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف
يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية ومنها وجوب
تزائد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى ممتنع ان يزيد او ينقص والى هذه
الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية
له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذى حدث
فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب
الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت
او للفاعل او لشئ غيرهما والى قائل بنفى التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافى التخصيص
وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق
فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على
غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم وهؤلاء انما
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص
مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص
خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ آخر
غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى
علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من
غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى انائين متساوى النسبة
اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة
المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من
المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يسئل عن لم وحتم اقوال المتكلمين نقول له هؤلاء وهؤلاء قال وبازاء هولاء قوم
من القائلين بوحدانيته لا ول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف ثبوتها
عن شئ غير ذاته ككونه قادرا او عالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان نفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان تسنح
ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما تمهد
له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا
لحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا وكعيني كان يكون له
لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان قد زال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى
اثبات شئ نسبته تخصص للذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد ان تتبع
امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب
الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالرياضة
او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو
باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان ينبعث طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اي لا يجوز ان يتجدد شيء من شرائط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا
من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده كذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر ويتسلسل معا دفعة وهو باطل او شيئا قبل شيء وهو القول
بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد عنه حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في
جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون تعين الاوقات اصلح بصدوره واما
بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء
وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال
وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح
بعض الاوقات ومعين بعين صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا وغير ذلك
مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زائل كقبح كان فزال عند الوقت الصالح

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا
الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس
في حال اولى بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
بغيره فليس تناقض كونه دائم الوجود بغيره كما انبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة
الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى
ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا محدثا
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر حدث قبله او بعده من غير
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو
ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد برهنت في صدر النمط على
فسادهما وبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن حجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء
فيها فقوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو
توهم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال
لكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل
في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود
لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يعم حصول

بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** والواحد بدل
غير المتناهي من الاحوال التي نذكر ونها معدوماً الاشياء بعد شئ وغير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة
الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم و... معلومات
الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيتين هم والحوادث التي
كلامنا فيها ليست موجودة جميعاً في وقت من الاوقات فان ازديادها لا يكون
قادحاً في كونها غير متناهية **وقوله** واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معاً بالاعتبار والثاني
لم يكن شيء وجود الاخر وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة
ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخيرة كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية
له او محتاجاً الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين
كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه سنة كلية والجميع عنده
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد ما لم يوجد اشياء
آخر كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وفيها تحقيق فهذا هو
نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان
تغير لفظها غير لا ينتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهي ان معنى توقف
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان
هو انه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية بعد ذلك
الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة
على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدم متناه فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدًا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب في اليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدًا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان لمسئلة القدم والحدوث تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارئ تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة ومتى كان كذلك لم يتوقف فعله على وقت فيؤكد القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان البارئ تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت

بعينه وبابطال انه نفعل بالارادة تبين نعم هذا العذر وبيان الثانى هو ان كون
حركات الافلاك شوقية تشبهية الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يق لو كان
حركاتها لاجل السافلات كانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل
واقول انه لما اثبت للوجود مبدءا اول فى النمط الرابع كان من الواجب ان يبين
كيفية مبدئية فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما
ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشارة الى احكامها
الكلية وهى ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى ودل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وتادى
ذلك الى النظر التام فى اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدء
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفى الترتيب

تنبيه اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه
فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج
عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها
اضافة ما كعلم وعالمية وقدرة وقادرية فهو فقير محتاج الى كسب **قوله** هذا تعريف
لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول يقتضى ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له فى نفسه والى
ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان تعرض له نسبة
الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيأت المتمكنة
من ذات الشئ والثانى هو الهيأت الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ
فى نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء ذاته والهيأت المتمكنة
من ذاته والهيأت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق فى هذه الاشياء

بغيره فكر ان ما يتعلق فى شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى كسب فى هذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر فى الشئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلابد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيئا واحدا فهى خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير فى شئ ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجرى مجرى قولنا الموجود فى شئ موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر مهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير لا فى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى لا يفتقر الى الغير فى هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادرى لم صار الاول تعريفا مقبولا والثانى قولا مستنكرا اعنى مقبول مع كونهما فى الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال فى الاول ان الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان فى الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذى قام مقامه فى افادة معناه ولما لم يكن فى الثانى قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين

تنبيه

اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا
وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب
اقول ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية
فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك
خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضي لاسناد
نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل
احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا
وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة
والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا
ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد استفادهما
ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال
الى غيره **تذنيب** ثم اتبع ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا
لما تحتها لان ذلك احسن بها او لتكون فعالة للجميع فان ذلك من المحاسن والامور
اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان تفعل لمية
اقول هذا التصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله
ومراده واضح وجعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة ابدا وتها
او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره مطلقا لان
الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من نقصه وحاجته تلك
الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته
بمهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته
والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب**
اتحرنا الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات
كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء

اقول سياقة الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولا شك فى ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافى وعلى ذلك يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص **قوله** يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى يكون ينبغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم يستعمل هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من انفعال للمطاوعة يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام

الذی استحسنه الخواص والعوام وجری مجری النکت بمثل ما ذکره هذا الفاضل
لا یلیق بامثاله لانه یدل علی صدوره عن عصبیة او حسد وقلة انصاف
حاشاه عن ذلک ثم انه قال القصد الی ایصال الفائدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا
فی الجواد لوجب ان یقع الحجر الذی سقط عن سقف ووقع علی رأس عدو انسان
مات ذلک العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنه لا لعوض والجواب ان الجود
انما یکون من یصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر
من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة کمال
منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی رأس انسان اتفاقا والاتفاقی یکون
بالعرض ثم ان الوقوع علی الرأس لا یقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال اوضاع الاعضاء
وللموت سبب آخر یقتضیه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضی لموت انسان لا یکون مقتضیا
لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول
فائدة الی ذلک الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده و
کذلک القول فی الدواء المصحح او المزیل للمرض فانه یصحح ویزیل المرض بالعرض
وانما یفعل بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملائمة وهکذا حال سائر الفاعلات
الطبیعیة فانها لا یفید غیرها بافعالها شیئا الا بالعرض فان قیل فلم لم یقید
الشیخ تعریف الجود بانه ما یکون بالذات اجیب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الی ذکر هذا القید لکنه لما عرف الجود لم یحتج الیه کما ان من عرف البارد بانه شیٔ
یصدر عنه کیفیة کذا وکذا احتاج الی ان یقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
کیفیة کذا وکذا لم یحتج ان یقول بالذات ونعود الی المقصود ونقول فاذن قد ظهر
ان کل فاعل یفعل بطبع من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل اما بنفس فعله
او بما یستعیضه فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به الی آخره اعادة
للکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول هما قضیتان اشترکتا
فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل شیئا لقبح ذلک به وتباینتا فی
المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مسلوب کمال وههنا بانه متخلص ای مستعیض

فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالي لا يكون
طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض
لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه
لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى
به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل
اقول الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري
جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك
لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك
الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن
ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض
له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى
منه كالنفوس الفلكية التي لم تبتدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه**
كل ما ثم حركة بارادة فهو متوجه احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا
او مستحقا المدح فاجل عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة **اقول** معناه ان كل متحرك
ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس
بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر
التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه**
اعلم ان مما يقع من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني
الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه
اقول شيئا وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره
مستكمل بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره
بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا
لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل
ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو
كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى والله اعلم

ن القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي
استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو
واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل
الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والشكر والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان طلب مخلصا الا ان
تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك
النظام على ترتيبه و تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة
تشهد سبيل تفاصيلها **اقول** لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة
وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف
صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على
سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع
الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات
المقتضية في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى
بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله
اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار
معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل
في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به يلزمه وعدم
الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس
فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير وحسن الفعل كان ايضاً مستكملا ولما كان البيان متنا ولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع لارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشئ لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى من ينظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة
الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر
بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على ... بل اما ان يكون
محصل الطبيعة او معدوما والامور الدائمة لا يجوز ان يبقى ... لم يزل شئ
لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يبقى لم يزل لها ... مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا ... وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسا... في ان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبط ... من حيث
تتميمه لطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس
السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق ... بالنيل ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر **اقول** قال الفاضل الشارح اثبت ... متولى في هذا النمط
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على ... الاولى واقول
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي العا... ن افعال المبادي
العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك ... اثبات العقول
فمبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء ... سانية غير
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول ... النمط الثالث
ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية ... ن مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي ... ينبعث الارادات
الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عق... مفارقة القوى
وان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات اما ... يكون كاملة
الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو ... سمى بالعقل الثاني
هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون ... ثلاثة امور
الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة
وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو

احسن واولى به والثانى ان المراد الكلى كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا
اما موجود الطبيعة او معدوم الهادائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى
المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يق كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل
او يق كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية
ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب
الغواشى الجسمانية وهى مبرأة عنها والمحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد
لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة
ثم يفوته اذا هرب منه ق والثالث ان الجوهر العقلى لا يكون مرتبطا بجسم
كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة تطلب مبادى الكمال
منها وقد صارت بذلك متجددة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا
جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبع فى جسمها على ما ذهب اليه المشائين
او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة
فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المفارق
كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان
صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء ق وانما ورد هذه اللفظة لانه
لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع ق الى هو ما يوجب القطع لوجود هذه
النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل
الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يق ان

تحريكها للسماء لداع شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العملى
اقول يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهى النسبة بالمبادى العالية التى هى
العقول المجردة ولم ينبه على وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فيما سبق
ان التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى او عن تصور عقلى و
الصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم او دفع

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانی او غضبی کما فی انواع الحیوانات واما الصادر عن الصور العقلی فهو کما یصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملی وتحریک السماء لایجوز ان یکون لداع شهوانی او غضبی لانهما یختصان بالجسم الذی یتغیر وینفصل عن حال ملائمة الی حال غیر ملائمة ثم یرجع الی الحال الملائمة فیلتذ او ینتقم من محل له فیغضب وایضاً لان کل حرکة الی لذیذ او غلبة علی النحو الموجود فی الحیوانات متناهیة فاذن هو اشبه بحرکاتنا الصادر عن العقل العملی

قوله ولابد ان یکون لمعشوق ومختار اما لینال ذاته وحاله او لینال مایشبههما

اقول کل تحریک ارادی فهو لشیٔ یطلبه المرید ویختاره وجوده علی عدمه وکل مطلوب مختار محبوب فدوام الحرکة انما یکون لفرط الطلب الذی یقتضیه فرط المحبة والمحبة المفرطة هی لمعشوق ومختار وذلک المعشوق یکون اما شیئاً غیر محصل الذات او شیئاً محصل الذات فان لم یکن محصل الذات وجب ان یتحصل بالحرکة والا لکان الطلب طلباً للاشیٔ وهو محال والشیٔ المحصل بالحرکة یکون اینا او وضعا او کما او کیفا او مایتبعها من کمالات الجسم وح انما یکون الحرکة لینال ذات المعشوق وان کان المعشوق محصل الذات والحرکة لامحالة یتوجه نحو حصول حال ما للمحرک فاما ان یکون تلک الحال حالا من المعشوق کمماسة وموازاة او ملاقاة لم یکن حاصلا فحصلت بالحرکة وح یکون الحرکة لینال حالا من المعشوق واما ان لایکون الحال حالا منه ویجب ح ان یکون مما یناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلامدخل للمعشوق فی الغرض من الحرکة وح لایکون الحرکة حرکة لاجله هف فاذن یکون هذا القسم لاجل نیل حال نسبة ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلک ان تحریک السماء الذی کان لمعشوق لایخلو من ان یکون اما لان ینال ذاته او حاله او لنشان مایشبههما **قوله** ولو کان الاول لوقف اذا او طلب المح وکذلک لو کان لطلب نیل الشبه من حیث لیستقر فهو نیل شبه لایستقر **اقول** ای ولو کان المعشوق مما ینال بالتحرک ذاته او حالا منه وبالجملة یکون من کمالات المتحرک الذی لایکون حاصلا فیه لکان لایخلو اما ان یحصل وقتا ما او لایحصل ابداً فان حصل وقتا ما او جب ان یقف التحریک

عنه حصول له وان لم يحصل ابداً وكان المتحرك يطلب ابداً فهو طالب المحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية متصورة بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ متحصل الذات خارجاً عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه يستقر كمال او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال لكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج لا محالة ولنوعه وصنفه حفظه بالتعاقب قوله اى فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا يصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المتشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث هو فاضل على السافل اقول فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اى في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخير حال التشبه كما ترشح عن معشوقه في لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيأت فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل مما يمكن من التعاقب اقول يعني ومبدأ ذلك الاصل الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير المقار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان تتغير في ثلثة منها هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيأت فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيأت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المشبه اعني العقل قوله لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وقد اشار في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد تخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر لا جهة معينة فان وجوب كل جزء من اجزاء الفلك على نسبة يحتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مخصصا بذلك لان الارادة تتبع للغرض فلا الغرض تبعها فاذن السبب لاختلاف الاعراض وسيذكر ما من ذلك

اختلاف مبادیها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلامیین وغیرهم
ذهبوا الی ان المتشبه به هو الجسم فکل فلک سافل فهو متشبه بما یحیط به علی
ما سیأتی بیانه والشیخ ابطل ذلک بانه یقتضی تشابه الحرکات فی الجهات و
الاقطاب وان اوجب قصورا فانما یوجب ضعف المشبه عن التشبه التام
لا مخالفته ولیست التشابه موجودا الا فی قلیل یعنی فی الممثلات لفلک البروج
غیر ممثل القمر فانها تشبه فلک البروج فی الحرکات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلک بالعقل هو بان یستخرج کمالاته اللائقة به الی الفعل
کما فی العقل وهذا معنی مشترک بین العقول ولیس لما به امتیاز کل عقل عن آخر
مدخل فی ذلک فان المتشبه به شیء واحد والجواب ان خروج الکمالات الی الفعل
امر کلی لا یمکن ان یصیر غایة لحرکات جزئیة بل یجب ان یکون غایات الحرکات
الجزئیة امورا جزئیة یلزمها هذا المعنی الکلی وتلک الامور وان کان اختلاف امور کا
قد دلنا علی اثباتها لکن لیس لنا الی معرفة مهیاتها المتخالفة طریق علی ما سیجیء بیانه
قال ویحتمل ان یکون سبب اختلاف حرکاتها هو اختلاف هیولاتها بالمهیة کما یجیء بیا
نه لا یکون کل هیولی قابلة الا لحرکة خاصة والجواب عنه مضافا الی ان ذلک
یقتضی کون الحرکة المستدیرة طبیعیة وقد مر فساده **وهم وتنبیه** ذهب قوم الی
ان المتشبه به واحد فقط وان الحرکات کان یجوز فیها ان یکون متشابهة ولکنها
لما کان سواء لها ان تتحرک الی ای جهة اتفقت فینال الغرض بالحرکة ثم کان یمکن لها
ان یطلب بحرکة علی هیئته نفاعة ما یجب ان لم یکن للحرکة فی اصلها لذلک جمعت
بین الحرکة لما استدعی منها الحرکة من الغرض وبین جعلها علی هیئات نفاعة ونحن
نقول لو جاز ان یتوخی بهیئة الحرکة نفع السافل جاز ان یتوخی بالحرکة ذلک ولکان
لقائل ان یقول لما کان لها ان تتحرک وان یسکن سواء لدیها الامران مثل جهتی
الحرکتین ثم کان ان تتحرک انفع للسافل اختارته بل اذا کان الاصل هو انها لا تعمل
لاجل السافل بل انما تطلب شیئا عالیا فیتبعه نفع فیجب ان یکون هیئة الحرکة
کذلک اقول قال الشیخ فی سائر کتبه ان قوما ممن سمعوا ظاهر قول الاسکندر اذ یقول
ان الاختلاف فی هذه الحرکات وجهاتها یشبه ان یکون للعنایة بالامور الکائنة الفاسدة

تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون
لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين
فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر لكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق
اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد
اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمية موضع
واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره
والاخر يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة
كل فلك ليبقى على الحالة الاخيرة اتما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
ينتقطع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن
ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك
القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود
وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت
العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من
المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة
والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من
المقصود لان كل ما لاجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشيء الاخس اقول فصل ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا
لكل الحركات فتكون الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ
تجويز السكون بل بيان ذلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بان [illegible] يطلب التشبه

بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها
بان التمسك بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير يمكن وذلك على
تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى انها
داخل الحركة الى التشبه فهى بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك قوله
واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اقول اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك
تحرك يقصد وهو كون المتشبه بها امورًا كثيرة قوله وان
جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدًا ولاجله تشابهت الحركات فى انها
دورية اقول هذا اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهًا به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبهًا به بل كان التشبه به غيره او شيئًا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على
الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدًا باطل
والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية
لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون
المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى
وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص
والجواب عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم
لا يجب لامر ثابت فاذن هى بالافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ
آخر لا بحسب ذات الفلك ... يكون استدارتها التى هى هيأت تابعة لها بحسب شئ ۷۰

آخر اولی زیادة تبصرة الآن لیس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه فی الجملة فان قوی البشر وهم فی عالم الغربیة قاصرة عن ادراكنا ما دون هذا فكیف هذا وجوزانه اذا كان المحرك یزید تشبهاً ینال منه علی التجدد امر ان یعرض منه فی بدنه انفعال یلیق بذلك التشبه من طلب الدوام كما یعرض فی ذلك من انفعالات یتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فیه فربما لاح لك سر واضح خفی فاجتهد واعلم انه كیف ذلك وانه یكون هیئة تشبه الخیالات لا عقلیة صرفة وان كانت خیالات عن عقلیة صرفة بحسب استعداد تلك القوی الجسمانیة وانت عند تلویح المعقولات فی نفسك تصیب محاكاة لها من خیالك بحسب استعدادك وربما تأدت الی حركات من بدنك ثم ان اشتهیت ضرباً آخر من البیان مناسباً لما كنا فیه فاسمع **اقول** قد تبین فیما مر ان محرك الفلك انما یخرج بتحریكه ایاه اوضاعه من القوة الی الفعل طلباً للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الی الفعل وان كانت كمالات ما لكنها یكون كمالات بالقیاس الی الجسم لا بالقیاس الی محركة فالكمال اللائق بالمحرك هو التشبه بمبدأه فی صیرورته بریاً من القوة لكن الكمال والتشبه امران یقعان علی اشیاء مختلفة الحقائق بالتشكیك وقوع اللوازم فاذن ههنا شئ ما یحصل لمحرك كل فلك بالتحریك یقع علیه باعتباره متعیناً الی المتحرك اسم الكمال وباعتباره متعیناً الی المبدأ المفارق اسم التشبه والشیخ ذكر فی هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشیاء بالاجمال فلیس لك ان تكلف نفسك تصور ماهیاتها المختلفة بالتفصیل فان القوی البشریة المملوة بالشواغل البدنیة قاصرة عن تصور ماهیته ما هو اقرب الیها منها كماهیات كثیرة من كمالات النفس الحیوانیة بالتفصیل فكیف هذا ثم اشار الی ذلك بما یزید الاستبصار فی تصور كیفیة صدور التحریك عن الشئ المتصور بصورة عقلیة وأورد لذلك مثالاً واضحاً وهو ان القوة الخیالیة فی الانسان التی هی المبدأ الاول لتحریك بدنه لا یتعطل عندما اعان نفسه الناطقة فی افكارها العقلیة بل تتمثل فیها صورة خیالیة یحاكی تلك الافكار نوعاً من المحاكاة وكثیراً ما یعرض

للبدن من تلك التصورات انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة
او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتها
في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدء المفارق
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا
الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك
خفي قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم
كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك
هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد يكون على اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التي للسماء تحريكي الاول متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد يقال ان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي
يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او شيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها
ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار بنفسه كما يمكن فرض
لا نهايته في الازدياد لانهاية للمقادير اعني تزائد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته
في الاتناقص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كجسم
او عدد كالعلل فعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء
ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها
عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذي بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او مع
فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذا الاعتبار

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لافى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول يكون بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التى يتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهى وغير المتناهى للقوى باحد هذين الاعتبارين معاً انما قد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان للكم اولما هو ذو كم اشارة الحركات التى تفعل حدوداً ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى ان ثم انه يزول عند كونه موصلاً فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمان لا يكون الشئ مفارقاً ومتحركاً والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلاً اليه فى آن ثم انه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا له معا فاذن
هما متغايران فلا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول
بالاجزاء الذي لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك
الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة
ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي حركته
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة ظرف زمان المباينة فليس يمتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه ظرف الحركة عن ذلك الحد وظرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المباينة لا مماسة فانه
يجوز ان يكون ظرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى
باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو
آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
تفعل حدودا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد

ذكر الحدود لان البيان فى الحركات الاينية المختلفة التى يفعل نقطة هى نقطة زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التى يقع بها
وصول بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة
عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعنى الميلين
ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثانى بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا كون الشئ مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعنى الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه اعنى الطبيعة او الارادة او القاسر
ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار
بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى
زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ
اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشئ فى ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه
امر بعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا
فى الآن الفاصل فكان اللاايصال الذى هو محلوله ايضا حاصلا معه وانما
لم يذكر المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين
المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى

عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذى يصير فيه غير
موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يتجدد فيه بعد واما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعنى
الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة
تتالى الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول
باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فيلزم تتالى الآنات قال واجاب عنه الشيخ فى الشفاء بان قال قولهم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون
عدمه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث عنه استمرار
عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث
عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده لكان
جوابه ان ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان ويكون فى الآن الذى هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشئ وعدمه على التدريج غير معقول
لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففى الجزء الاول منه ان لم يحصل شئ
لم يكن الحصول فى ذلك الزمان بل فى بعضه وقد قيل فى كله هف وان حصل
شئ وكان الحاصل هو الذى سيحصل فى الجزء الثانى بعينه كان ذلك الشئ فى
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شئ
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالى الآنين الثانى لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا فى
جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلم لا يجوز ان يبقى اللاامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس
لزمان اللاامماسة طرف آن غير المماسة فتبين يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اكثر على
الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك
ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده
ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان
واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة
او منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان
بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه و
هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون
والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على
مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه
ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هناك يصادق على طرف الخط وليس يصادق على نفس الخط المتصل
واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه
ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة
التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون
مبدأ الزمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يفتقر الى

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما لا يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة
المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده
في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض
لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما
وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة
في مسافة ينتهي الى سكون **اقول** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين
المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة
الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه
والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية
دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى
ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة
متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يق صار غير موصل ولا يجب ان يق
ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

يعني

لیس یقع دفعة ولا فیهما ما هو اول حرکة ومفارقة وان یزول کونه موصلا واقع

دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور یقولون فی حججهم التی حکیناعنهم اعنی التی زیفها الشیخ عند اثبات الآن الثانی ان المتحرک یصیر بعد الوصول مفارقا وقد رد علیهم من تنازعهم فی مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحرکة منسوبة الی ما یتحرک عنه والحرکة لیست وقع دفعة بل فی زمان ولایوجد منها شئ وهو اول لها لان کل جزء یوجد فیها فانه ینقسم ایضا الی اجزاء یتقدم بعضها الی بعض وهکذا حال المفارقة وما یشبهها فاذن لایصح ان یق صار المتحرک مفارقا ومباینا فی آن بل یجب ان یق ان المتحرک صار غیر موصل بعدما کان موصلا وزال عنه کونه موصلا فی آن فان کون الشئ غیر موصل قد یقع فی آن کما یقع فی زمان وما ذکره الشیخ فی الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لایصیر صحیحة ان بدلت لفظ المباینة باللامماسة فغیر مناف لقوله هذا لان تلک الحجج من نفسها ضعیفة والحجج التی یکون فسادها من جهة المعنی لایصیر صحیحة بتبدیل الفاظها تبدیلا غیر مؤثر فی المعنی اما الحجج الصحیحة فربما یوهم فسادا اذا لم یکن الفاظها مطابقة

معانیها الصحیحة فهذا ما یمکن ان یق فی تقریر المسئلة تذنیب فالحرکة التی یجب

ان یطلب حال القوة علیها من حیث هی غیر متناهیة هی الدوریة اقول قد

فی الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضیة ان القوة التی لانهایة لها هی التی یکون علی اعمال وحرکات غیر متناهیة وتبین فی الفصلین الاخیرین ان الحرکة الغیر المتناهیة هی الدوریة فاذن الحرکة التی یجب ان یتعرف حال القوة علیها من حیث هی غیر متناهیة هی الدوریة لاغیر ولما کان هذا الحکم فرعا علی ما تقدم جعل هذا الفصل تذنیبا له وقد ظهر فی هذا الفصل ایضا انه یرید بلانهایة القوة لانهایتها

بحسب المدة والعدة اشارة اعلم انه لایجوز ان یکون جسم ذو قوة غیر

متناهیة تحرک جسما غیره لانه لایمکن ان یکون الا متناهیا فان تحرک بقوة

جسما ما من مبدأ یفرضه حرکات لایتناهی فی القوة ثم فرضنا انه یحرک اصغر من

ذلک الجسم تلک القوة فیجب ان یحرکه اکثر من ذلک المبدأ المفروض فیصیر الزیادة التی

بالقوة فی الجانب الآخر فیصیر الجانب الآخر متناهیا بینا هذا محال اقول یرید بیان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسماً فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون و القسمان محالان اما الاول فلما يشتمل
عليه هذا الفصل و اما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسماً غيره اشارة الى فساد القسم
الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون لا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج
الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاول في
الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينبه عليه الشيخ في
هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي
ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب
الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون
من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذاً مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما
ايا هما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى جسمانية والاعتراض المشهور

الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان يكون التفاوت في التحريكين
بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما منع بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد
عليه سوالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب
ازدياد كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن
ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا ما رد به هو عليهم
بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من
كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انكم انما تستدلون على تفاوت
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل ذكر
في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك لكونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد من تبا في العقل او في الخارج متصلا كان
او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به و بسلبه
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة
الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما من جهة

لاينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية
عنه انما كان موجهًا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه
من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال
على وجوب التناهي فيهما كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما
كان لا مقدارها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ونقصان بحسب طبائع
المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت
تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا
الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة**
اذا كان شيء ما يحرك جسمًا ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث
لا معاوقة اصلا **اقول** لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث
هو لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما مر فاذن كبيره
وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان
الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة** اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا
حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت
في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة **اقول** وهذه ثانية وهي ان القوى الجسمانية
المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن
المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها
تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين
ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو
في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير **مقدمة** اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

متشابهة للقوة فی الجسم الاصغر حتی لو فصل من الاکبر مثل الاصغر تشابهت القوتین بالاطلاق فانها فی الجسم الاکبر اقوی واکثر اذ فیه من القوة شبیهة تلک وزیادة اقول هذه ثالثة للمقدمات وهی ان القوة الجسمانیة المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وبتناسب تناسب محالها المختلفة بالکبر والصغر لانها حالة فیها متجزیة بتجزیتها والفاظ الکتاب واضحة قوله نقول لا یجوز ان یکون فی جسم من الاجسام قوة طبیعیة تحرک ذلک الجسم حرکة طبیعیة بلانهایة اقول لما فرغ من المقدمات شرع فی المقصود وهو ما ذکرناه فی صدر الفصل فقوله وذلک لان قوة ذلک الجسم اکبر اقوی من قوة بعضه لو انفرد اقول اشارة الی المقدمة الاخیرة وقوله ولیس زیادة جسمه فی القدر یؤثر فی منع التحریک حتی یکون نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة اقول اشارة الی المقدمة الاولی والی سبب الاحتیاج الیها وهو ان المعاوقة لو کانت فی الکبیر اکثر منها فی الصغیر مع ان القوة فی الکبیر ایضا اقوی منها فی الصغیر لکانت نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة لکن لیس الامر کذلک لما مر فی المقدمة الاولی وقوله بل المتحرکان فی حکم ما لا یختلفان والمحرکان مختلفان اقول اشارة الی ما استبان فی المقدمة الثانیة وهو کون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حرکا جسمیهما من مبدأ مفروض حرکات بغیر نهایة عرض ما ذکرناه اقول تقریر البرهان بالاحالة الی ما مر وهو انه یلزم من ذلک وقوع التفاوت فی الجانب الذی فرض غیر متناه ویلزم منه تناهی الاقل لما مر و قوله وان حرک الاصغر حرکات متناهیة کانت الزیادة علی حرکاتها علی نسبة متناهیة فکان الجمیع متناهیا اقول تتمیم لهذا البرهان وانما احتاج الی ذلک لان اللازم مما مر لیس الا وجوب تناهی الحرکات الصادرة عن الجسم الاصغر لو کان ذلک فی الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حیث هی غیر متناهیة فعلا متناهیا ولم یکن ههنا خلفا لان القوة لیست بواحدة بل انما لزم المحال من حیث ما ذکره وهو ان تناهی حرکات الاصغر یقتضی تناهی حرکات الاکبر ایضا لکونهما علی نسبة جسمیتهما المتناهیین علی ما مر فی المقدمة الثالثة فهذا تقریر ما فی الکتاب ثم اعلم انا ذکرنا ان الشیخ یرید بیان امتناع کون القوی الجسمانیة غیر متناهیة

التحريك فننبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذى استعمل فيه فهذا البرهان الذى
اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منا ولا مما يجب ذلك لانه لم يقم الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة
عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات
يقتضيها طباع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس
مما لا ينقسم بانقسامها لما لكون تلك الحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان
اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة فى هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى متفارقة عقلية **قوله** وفى بعض نسخ فهى غير
جسمانية فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها
لا تكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هى السماويات
فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور
فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسمانى
يكون مفارقا فاذن هى مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا
حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة
بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو
عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى

يصدر عنها لتحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرًا عقليًا ص بل قابل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي يثبت هو المحرك الاول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية اقول قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معًا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئًا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير متناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط اقول معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائمًا عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على الق

هو الثالث فقط و اعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات منه من غير احتياج الى نفس و ح لا يمكن القطع في شئ من القوى بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيصل التجددات في المحرك والحركات في المتحركات فاذن لا بد من متحرك يتجدد احواله وليس هو بعقل و لما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس و اما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب القوة لانها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيأت نفسانية شوقية ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فيما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا اقول فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه غير متناه القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعد الاول قد تحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما تحرك بذاته ويتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستنكر ان نقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشئ صار له وضع و موضع بسبب ما هو فيه تغير و ل ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه اقول قد مر في بيان كثرة

العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان المعلم
الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه ذلك
واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث تحركه الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك وقالوا وذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث
هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين
متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك
غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث
كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة
في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول [illegible] واشتبه عليهم في هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول [illegible] بما لا يلزمه مذهبه وذلك انه صرح
بانه محرك كل كرة جوهر مفارق من القوة [illegible] فقد غفلوا عن جميع القولين [illegible]
والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها
وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون بجسم او قوة جسمية لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض [illegible] فاذن التصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض [illegible] السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض [illegible] ازال وهم
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها
ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وحجته فذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم [illegible] على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على
ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في
رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا

كثيراً وان كان لكل كرة محركاً ومشوقاً خصا نه وثامسطيوس يصرح ويقول ماهذا معناه وان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فتقتضى لك ان المبدأ الاول لوجودهما عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معاً الا انك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما معاً او لهما معا ولا يكونان معاً مما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسماً بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فتقتضى لك ان المبدأ الاول لو حيث الجسم يكون متولفاً عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معاً الا انك علمت في النمط الاول ايضاً انه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معاً الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معاً ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئاً غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضاً محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركاً لفلك اي يكون مشاركاً لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه تديمك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاكها وكواكبها لكثرة العدد اقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما من بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها
اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف
عللها الغائية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى
كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة و
الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد
واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة
بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة الى
جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى
الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لا يرجى زواله
بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئيته ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطة
بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل يكون مراكز الجميع
مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه
وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك
البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحرك للكل بالحركة اليومية
وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة

نا رجعة وسرعة وبطوءاً وبعداً او قرباً من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك
الاجسام اشكال غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها
منضودة في حيز مشتمل عليها هو ثخن فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً
مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من
خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس [illegible] اثبتوا
لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط [illegible] الآخر [illegible]
[illegible] المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض [illegible]
عن الممثل والمائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
[illegible] والاقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروة واقربهما حضيضاً ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين عن خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الثابتة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس والتدوير مركوزة
في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل [illegible]
ذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على [illegible]
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون [illegible] منها [illegible]

المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير فيتحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين
فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه
الحركات على تفصيل المذكور فى كتب الهيئة وتبقيت الحركات العرضية لوجوه
[illegible] التداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية للتناقض
الذى [illegible] تقتضى الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة
[illegible] الى اثبات اجرام آخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
[illegible] ان عدد هذه الافلاك ينبغى ان ثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
[illegible] ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المجمل فى عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل
[illegible] منها كان فلكا محيطا بالارض مما فوق المركز او خارجها وفلكا غير
[illegible] التدويرات او كوكبا متينا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسها ثم
الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك
هى مركوزة فيها لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا
[illegible] القمر فى حركته المتضاعفة واوجيه وحال عطارد فى اوجيه وانه لو كان هناك
انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك **اقول** هذا
هو المطلوب لنا هو معرفة كثرة النفوس المحركة المجردة الافلاك وهو بحث حكمى ولذلك
قال ويلزمك على اصولك ان تعلم انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك
الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها بين الاجرام التى ذكرها
منزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها وبـ [illegible] بواسطة
الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعة اثنتان للفلكين
العظيمين وسبعة للسيارات واما كما قد ذهب اليه اقوام الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب فيثبت اثنتين للكواكب ايضا حركات
وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما الشمس
فان لم يكن مخصوصا بنيرات اى في الانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او احيانا
موجودة واقعة بسمت ثم بل كان متسما موجودا اليه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن حكم القطع فيه
مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا في الوجه بسمته وامثاله
تغيره عن وضعه الطبيعي بعد النفوس الحركة عن هذا ان عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الشفاء بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا
شيء هو مبدأ حركته مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذاته عن الكواكب يوجد
ما ذكرنا لا تميل ... وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور ... ثم ان الشيخ نبه الى القسم
المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان
في المياه فان ... بتكثير حركات المقتضي لتكثير المحركات مبني عليه وانما نفاه
لشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع والى اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض
الى قوله لا ان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد
والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند
كونه في الاجتماع والاستقبال حضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي
الشمس وكذلك ... موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما
عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد من الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر
فان اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

عند

كونه فى اول برجى السرطان والحوت فاذن لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك
و الوجه فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزء وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزء من المحيط ويحمل التدوير معه وللمائل تحرك
بحركته وحركة للممثل جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزء او كسرا و يحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزء وكسرا والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عنده موافاة الشمس فى اوج الحامل واذا تحرك الفلكان عن موضع الموافاة
[illegible] الشمس على بعد احد عشر جزء
و [illegible] ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزء وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التى تلى المركز منه ايضا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنى عشر
جزء وكسر مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفى
المركز مقابلة الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبل
الاوج من الجانب الآخر فوافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الآخر فاذن المركز
يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما كان
له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل المطيفة
المنتهية به فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان
التقدير الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معا وجب ان تحرك الفلكان
عن ذلك المواضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب قدر الحركتين مثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله

فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل وبين مركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز
عن اوج المدير نصف دورة استقبلها اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند
حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان لامحالة الى الاوج الادنى اقرب من الاوج الابعد وهما
اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج
الاولى فهذه حال القمر عارض في اوجهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة
واحدة وذلك مما يقتضي ان تكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك ثم انكر افاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال
بالذات او بالعرض او بجهة ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى
خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة
النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركتان اذا تركبتا وكانت الى جهة واحدة احدثتا حركة
تساوي مجموعهما او [illegible] في جهتين متضادتين احدثتا حركة متساوية لفضل
البعض على البعض وسكونا لو تساوتا فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثتا حركة
مركبة الى جهة بين تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتركبات
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يوجد

الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال تنبيه وتعلم انها كلها في سبب الحركة
الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان
السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه اقول وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة
كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة لها وانما يثبت
ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر
والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع
به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من
القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله وربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم
ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا
لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل
الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك
والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان
العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
على انتفائها دليل قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا
وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى
الطبائع العنصرية طبيعة خامسة اقول وهذا هو المطلوب الرابع وهو
معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف
الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة
بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها
في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى
طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبائع
العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا
قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تتوقع

منا بيان لذلك [illegible] اقول هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اعني اجرام
مثلها [illegible] هو مفارقة والوعد ببيان ذلك **هداية** انا فرضنا جسما يصدر
عنه [illegible] انما يصدر عنه اذا صار بتشخصه ذلك التشخص المعين فلو كان
جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وحال
[illegible] ممكنا [illegible] الوجود والوجوب بعد وجوب العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه
للمحوي [illegible] لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه
[illegible] ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلا
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة للمتحوي والمحوي فيه **اقول**
قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهي ان يتبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول
والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض
ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير
الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان
امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه بطريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية
من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته متشخصا معينا
فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده لا

متأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالث
ان الشيئين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان
لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يق لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى ولم كان
وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة
الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى
بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا
لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكنا
لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوى ليس علة للمحوى فاعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هى المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده
والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور
الا مع ذلك المعنى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو
ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يق يكون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى واجبا بغيره وذلك
لان [illegible] الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض هو الذى يجعل
المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم
بوجوب عدمه بالمعنى المذكور [illegible] بامتناع افادته وجود
المحوى [illegible] ان المحوى يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع
كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ولنعود الى المتن ونقول قول
الشيخ انا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم فلكى الى قوله وحدتها الامكان منصلة هى اصل القياس
فان القياس استثنائى وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيداً

لايراده متخصصًا وقصدًا الى بيان الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله
ولهما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى
وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معًا استثناء للتالى على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصًا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا التشخص لحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص
العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء
التالى مفصلا فقال لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوبه اى مع وجوب
الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبًا مع وجوبه كان الملاء المحوى
واجبًا مع وجوبه ايضًا لما بينا فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنًا
معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن فى نفسه واجب لعلة
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى
فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا التشخص الحاوى الى قوله على تشخص
المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير
كاف فى هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنًا مع العلة
واجبًا بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى
ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه
ثم انه لو قيد انه اذا ذلك لصار البرهان مقتضيا لامتناع اسناد شئ من الاجسام
الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب
ان يفيد العلة لكونه جسمًا متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان
فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا
تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى
وعدم الخلاء فى الحاوى هما معًا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الخ فان بذلك يصير تقرير التالى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا او ان هذا التقديم والتأخير وقع من غفلة الناسخ والله اعلم وامّا اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما او العقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عند هم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعاول في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر

كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتي والمبرهن او يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهو وتنبيه

ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض هٰهنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي وجودا

عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان
المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين
يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا
بل يجب بعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطح الذى
وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى جميعا معا عن شيئين فو
تقرير الوهم ان يقول لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل
الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك
على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول
بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
ملازمه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علتهما عن احد او عن
اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود
المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم يوجب ما
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى [illegible] لا يكون العلتان واحدة
ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا [illegible] ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى
عن واحد او عن اثنين لم يكن [illegible] لا بقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد
يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما وانا متنازل فى حل اختلف
القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى
وانما تختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط توقفت تلك الصدورات
عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال
بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان
لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بالشرح مما مر كان اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة

التوهم ان يظن تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحقق مقعره الذي هو مكان المحوي ومع وجوب
ما يملأه مع حصول ذلك التشخص يكون المحوي معلولاً اما اذا لم يكن الحاوي علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدماً الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة
لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم
الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم
المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدماً بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط

[illegible] **وهم وتنبيه** [illegible] فتقول اذ خرج عن الاصول التي تقررت
انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غيره محوي لم يتسلسل عنه هذا الآخر المحوي فيكون
وجوبه بالحاوي مع وجوبه لغير جسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر
فانه اذا [illegible] معية مع هذا الآخر كان مما يكون في حال ما يجب
الحاوي فالمحوي ممكن فاعلك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرض ذلك تحدد الحاوي في باطنه
ثم تحدد الحاوي لاستناده [illegible] اذ ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانتا بحسب العدد [illegible] لم يكن علية ولا معلولية لم يجب
بعدية ولا قبلية [illegible] ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القابل بالعلية قبلا للمعلول [illegible] وفي هذا الوهم وتنبيهه ما المذكور في الفصل السابق
مع زيادة بيان وهي ان [illegible] العقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معاً عن
علة واحدة فقد وجبا عنها معاً وليس مع وجوب احدهما الذي هو علته
واجباً فلا يكون [illegible] الآخر الذي هو الحاوي ايضاً واجباً وتم بعود الحذو
التنبيه للجواب عن الذي سبق مع زيادة ايضاح وهو غني عن الشرح وهم

وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوی والمحوی جمیعا بحسب اعتبار نفسهما غیر واجبی الوجود فحلو مکانیهما غیر واجب الوجود فاسمع ان هذین اذا اخذا معا ممکنین لم یکن هذا التجدید لشئ ولا مکان ان لم یملأ کان خلاء وانما یعرض مایعرض اذا کان تحدید ممکن مع تحدیده ان یکون الحاوی محیطا فیکون ملأ او غیر محیطة به فیکون خلاء

اقول هذا الفصل واضح وقد مر بیان ما یناسبه فی اثناء بیان امتناع الحاوی علة للمحوی

اشارة وهذا القول واحد بعینه سواء نسبت التقدیم الی صورة الجسم الحاوی او نفسه التی یکون کصورته او الی جملته **اقول** ای البرهان المذکور علی امتناع کون الحاوی علة للمحوی قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوی او نفسه التی یکون مبدأ الصورة او یکون هی کصورته او عین صورته او جعلت العلة جملة الحاوی فان استلزام امکان الخلاء حاصل مع الجمیع لان العلة مالم یتم وجودها لا یکون علة وانی هذا الاشیاء یفرض علة فانه لا یتم موجودا الا مع الجمیع **تذنیب** قد استبان انه لیست الاجسام السماویة علل بعضها لبعض وانت ایضا اذا فکرت مع نفسک علمت ان الاجسام انما یفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التی هی کمالیة لها انما یصدر عنها افعالها بتوسط ما فیه قوامها ولا توسط للجسم بین شیئین وبین ما لیس بجسم من هولاء او صورة حتی یوجدهما او لا فیوجدهما الجسم فاذن الصورة الجسمیة لا یکون اسبابا لهیولات الاجسام ولا لصورها بل لعلتها یکون معدة لاجسام آخر لصور ما تجدد علیها واعراض **اقول** لما بین امتناع کون کل حاو من السماویات علة للمحوی وکان الحکم بان الاجسام سماویة لیست عللا بعضها لبعض مما یقبله الاذهان بسرعة فجعل الشیخ هذا الحکم نتیجة للفصول المتقدمة لکن لما کان احد الحکمین الاولین غیر برهانی ختم الباب بایراد البرهان العام علی امتناع کون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنی علی مقدمات احدها ان الجسم انما یفعل بصورته لانه انما یکون موجودا بالفعل بصورته وانما یکون فاعلا من حیث هو موجود بالفعل فان مالا یکون موجودا بالفعل لا یمکن ان یکون فاعلا ولا یمکن ان یفعل بمادته لانه انما یکون بها موجودا بالقوة ولا یکون من حیث هی بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع کون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا یکون فاعلا وقابلا

معاً ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً لشيء لان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها فهما متغائران فاذن التعليل باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً ايصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد تقومها يصدر بتوسط تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا يضيء كل شيء بل كان مقابلاً لجرمها وصور تقوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وح لم يكن نفساً لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع له والا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولاً علة لجزئية اعني المادة والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القابلة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا بتوسط الجسم بين الشيء وبين
ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى
يوجدهما او لا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فان الصورة
الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها انتيجة وهناك يتبين
امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصور
ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك
بان يجعل موادها معدة لان يحدث صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي يجعل
ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة وبجعلها معدة
لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند كون
تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها
كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين يبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها
وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل** قد بان لك

ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس يجب بوجود الا واحد فقط لا يشاركه شيء آخر
في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد علمت
ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت
ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم
الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا
وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات **اقول** قد ثبت
بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه
الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذا فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية
ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات وصدورها للمبدأ اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السمويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل

زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات مترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية تبتدي في الوجود مع استمرار بان في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السمويات **اقول** هذا الفصل اشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السمويات مبدئة بعدهما وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقضاء السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها مما لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير ثم اعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند فلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مما لم يجزم به سخيف

زيادة تحصيل فمن الظاهر [illegible] اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة يجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل نقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة آخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحداً اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكاثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير متناهية ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض واشار الى هذا المعنى بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من

حيثيتين لتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل حيثيات

مختلفة واعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولاته فاقول فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول وجب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شئ آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شئ وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معاً ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معاً خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن الاسافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغائرة للاول بالضرورة اذ مفهوم كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهيته اصلاً لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست ذلك الوجود الى الماهية وحدها
عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها
بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان
والوجوب وايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول تاماً بذاته لزمه ان يكون
عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلاً للاول فهذه ستة
اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في
اولى المراتب هو الوجود وثلث في ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغائرته
للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان
في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمناً والتزاماً وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحداً والهوية والامكان يشتركان في انهما
حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان
في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هي التي يعبر عنها بالتثليث
المتوجه في العقل الاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة ممتاز عنهما بانها
حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا
تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر
عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدأ
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر
عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على
الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل
الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدداً امكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل
آخر بعد العقل الاول **قوله** ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه بذاته
امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية
والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معًا والحيثيات اللازمة له
هي الاربعة التي ذكرها لا غير **قوله** فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده
وبماله من حاله عنده مبدأ الشيء **اقول** اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول
الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ
ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل الستة
المذكورتين التي بها صار مبدأ لعقل آخر **قوله** وبماله من ذاته مبدأ لشيء آخر
اقول اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ
للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات
اقول اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما
اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب
المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ
للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة **اقول** انه ينبغي ان يسند
عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك التي تحته الى حاله
التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكماله الفائض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول
يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ
لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني **اقول** ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر
تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حالة في
ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثاني
صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون المهية والامكان
عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة
ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود
كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط
الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كانت الصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم
نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لا فاعلة واعلم ان
هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه
جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن
ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم
فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب الذى حكيناه وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ
خبط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر فى موضع من كتبه التى
وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب
فى كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدأين لفلك فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التى ذكرها
ان كانت فهى لا تدل فى هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى بالشيخ حجة فى موضع حسن
الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى فى جميع الماهيات وما يجرى مجراها
والجواب بعد ما مر من الكلام عليها انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجبة بها
والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس على

كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجوه ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن
الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من
لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل
هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء
واذا رأيت الرجل العامي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية الحكمية اقول اذا استند مسببان
احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم وجودا من المسبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع له نظائر
كثيرة لا احصيها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي لمبدی عن الامكان لايتبع حال علته في ذاتهما
اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأ ها
اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على
انه ليس بحاجة وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يجزم بذلك ايضاً وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل
الشارح يخل بما مر وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لايكون
الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
لوجوب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لاينعكس كليا اقول
تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك معاً تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن
يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فسادها بان يقال
انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معاً عن عقل فذلك العقل يشتمل على
كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عن عقل فلك
معا فان الموجب الكلي لاينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات قوله فالاول ليس يبدع جوهرا عقليا
هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرماً سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر
العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول لما كان
الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو المعلول
وحده للاول تعالى من غير توسط شيء ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرماً سماويا ليس حكما بان المتوسطين الاول ومبادي الاجرام السماوية ليس
الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر ولا دليل
على ذلك وما ادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازی لان المؤثر عنده فی العقل الثانی لیس هو المبدأ الاول بتوسطه
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم یؤید دعواه ببینة بل قد یکذبه تخصیص الشیخ
العقل الاول بانه مبدع بالحقیقة لان الابداع الحقیقی علی ما قرره هذا الفاضل مفسر
بالایجاد من غیر توسط فاذن لو کان موجد العقل الثانی هو العقل الاول لکان العقل
الثانی ایضا مبدعا بالحقیقة وکذلک سائر المعلولات التی لا یستند الی شیء غیر
عللها القریبة وح لم یکن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنا لک یبین
ان ما توهمه ابو البرکات ایضا من کلامهم لیس بشیء وباقی الفصل ظاهر وانما وسمه
بالتذکیر لکونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتیب العقول والافلاک والغرض منه
افادة تصور الجمیع معا **اشارة** فیلزم ان یکون هیولی العالم العنصری لازما عن العقل
الاخیر ولا یمتنع ان یکون للاجرام السماویة ضرب من المعاونة فیه ولا یکفی ذلک
فی استقرار لزومها ما لم یقترن بها الصورة **اقول** یرید بیان ترتیب صدور ما فی عالم الکون
والفساد عن مبادیها وبدأ بالهیولی المشترکة للعناصر الاربعة فاسندها الی العقل
الاخیر وهو العقل الذی لا یلزم عنه جرم سماوی والیه ینتهی العقول ویعرف بالفعال فنقول
لما کانت الاجسام الکائنة من هذه الهیولی قابلة لجمیع انواع التغیر والحرکة
بخلاف الاجرام السماویة لم یمکن ان یکون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب
ان یکون ما هو القریب مشتملا علی نوع من التغییر والحرکة لکن هناک
شیء یشتمل علی التغیر والحرکة الا الاجرام السماویة فاذن وجب ان یکون
للاجرام السماویة ضرب من التأثیر فی تحصیل هذه الاجسام ولما کانت
هذه الاجسام مؤلفة من هیولی مشترکة وصور مختلفة کان وکل واحدة
منهما قابلة للتغیر والحرکة فی حدها وجب ان یکون اختلاف صورها مما یؤثر فیه
اختلاف فی احوال الاجرام السماویة وان یکون اشتراک مادتها مما یؤثر فیه اشتراک
فی احوال الاجرام السماویة والاجرام السماویة یشترک فی الطبیعة المقتضیة للحرکة
المستدیرة المسماة بالطبیعة الخامسة فیجب ان یکون لمقتضی تلک الطبیعة
تأثیرها فی وجود المادة المشترکة ویکون ما یختلف فیه مبدأ تهیئتها للصور المختلفة
ولا یمکن ان یکون ذلک کافیا فی ایجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا یمکنها

ان یکون علة للمواد الاجسام آخر کما مر واما ثانیاً فلان الاصور الکثیرة المشترکة فی النوع والجنس لا یکون وحدها بلا مشارکة من غیر علة لذات واحدة بل یکون بارتباط بواحد ردها الی امر واحد کما مر فی النمط الاول فی کون الصورة علة فاذن العقل المذکور هو الذی یفیض عنه بمعاونة الحرکات السماویة مادة فیها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال کما ان فی ذلک العقل رسمها علی جهة التفصیل وهذا هو المراد من قول الشیخ ولا یمتنع ان یکون للاجرام السماویة ضرب من المعاونة فیه ولکن لا یکفی وجود العقل والطبیعة المتفقة الفلکیة فی استقرار لزوم المادة ما لم یقترن بها الصور کما مر بیانه فی النمط الاول فان قیل انکم نفیتم امکان کون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبیعة الجسمانیة جزء من علة مادة جسم آخر اجیب بان الطبیعة الجسمانیة لیست شریکة فی اضافة اصل وجود المادة بل هی معینة فی حصول ذلک الوجود بحیث یقبل التغیر والحرکة فی حدة کما مر

قوله واما الصور فیفیض ایضاً من ذلک العقل ولکن یختلف فی هیولاها بحسب ما یختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن ذکر کیفیة صدور المادة العنصریة عن مبدأها اشتغل بذکر الصورة وبین انها ایضاً یصدر من ذلک العقل ولکن یختلف فی الهیولی المشترکة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الی الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلویات وحرکاتها وذلک بان یکون اذا خصص المادة تاثیر من التأثیرات السماویة بلا واسطة جرم عنصری او بواسطة منه فجعلها علی استعداد بسببه خاصة بعد العام الذی کان فی جواهرها فاض عن هذه للمفارق صورة خاصة فاد فی تلک المادة فاذن هناک مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعلول هو الذی یحدث عنه فی المستعد امرما یصیر مناسبة لذلک الامر للشئ بعینه اولی من مناسبته لشئ آخر فیکون هذا الاعداد مرجحاً لوجود ما هو فیه من واهب الصور ولو کانت المادة علی التهیؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الی الصور الا ما یکون بحسب اختلاف المؤثرات فیها وذلک الاختلاف ایضاً بالنسبة الی جمیع المواد نسبة واحدة فلا یجب ان یختص به مادة دون مادة

الا لامر آخر يرجح اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من
الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير
بعيدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة منها وهذا هو الاستحقاق

قوله ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز
مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها
وهناك يوجد صور العناصر **اقول** يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة يلي المركز
مما يلي المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب
اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان
قوما من المشتغلين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه
مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلزم من محاكته له التسخين
حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير
الى التبرد ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا منه وما يلي الارض
يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب
فان اليبوسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي
يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بشيء يعتد به عند التفتيش
لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة
غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له
وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى
فان الابعاد يتميز في وجودها صور اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال
التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع
غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته
يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ
حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التی یحدث بالشرکة یفیض علیها من الاجرام السماویة واما عن اربعة احد ام واما عن عدة منحصرة فی اربع یحمل عن کل واحد منها مهیتها الصورة جسم بسیط فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او یکون ذلک کله یفیض عن جرم واحد ویکون هناک سبب یوجب انقساما من الاسباب الخفیة علینا **قوله** ویجب فیها بحسب نسبتها من السماویة ومن امور منبعثة من السماویة امتزاجات مختلفة الاعداد یقوی بعدها وهناک یفیض عن تقوی انسانیة والحیوانیة والناطقیة من الجوهر العقلی الذی یلی هذه العالم **اقول** اراد ان یشیر الی اسباب امتزاجات التی هی مبادی الترکیبات فذکر انها انما یجب لشیئین احدهما بسبب العناصر من السماویات والثانی امور منبعثة عن السماویات اما النسب فکمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضیة لاضاءة ذلک الموضع وبتوسط لتسخینها وبتوسط السخونة تحلل الجسم المتسخن واصعاده ولسبب التحلل والصعود لاخراجه عن موضعه الطبیعی وبسبب خروجه عن موضعه الطبیعی لامتزاجه بغیره فاما الامور الطبیعیة من السماویات فکالهیآت الفائضة علی الطبائع والصور والنفوس التی بها یصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلکیة التی هی مبادی حرکاتها فیصیر هذه الصور بسببها فعالة فی موادها وموادغیرها وفعاله صارت اذا صارت محرکة لهذه الاجرام مازجة بعضها بالبعض کما نشاهد من القوی الغاذیة فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماویة انما هی منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلک الهیآت المذکورة التی تعد موضوعاتها لان یکون مبادی افعال یخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذین الشیئین یحدث المزاجات المختلفة ویستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال القبول للصور المعدنیة والنفوس النباتیة والحیوانیة والناطقیة فیفیض تلک الصور والنفوس علیها من العقل الفعال کما مر تقریره فی النمط الثانی **قوله** وعند الناطقة یقف ترتیب وجود الجواهر العقلیة وهی محتاجة الی الاستکمال بالآلات البدنیة ومایلیها من الافاضات العالیة وهذه الجملة وان اوردناها علی سبیل الاقتصاص فان تاملک فیما اعطیته من الاصول یهدیک سبیل تحققها

من طريق البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهراً عقلياً هو العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان
ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر
لما كان موجوداً بوسائط كثيرة محدثاً بحدوث مادته كان كمالاته متأخرة عن وجوده
فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات
البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر
المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم
بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يكون
اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك بقولهم الصور لا يصدر
عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام بسبب
شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها
اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد اسندوا
ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه في بعض كتبه الى الشيخ ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض
الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط
الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس
بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة
في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب
الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
بحيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل

فی نفسه بحیث یمکن ان یصدر عنه تلک الافعال المتکاثرة بل انما هو سبب لتعیین کل فعل من تلک الافعال الممکنة الصدور ولکل مادة وتخصیص کل مادة به دون غیره فاذن فاصل هذه الصور والقوی مشتمل علی حیثیات غیر منحصرة والاول تعالی عن ذلک فاذن هو جوهر من العقلیات متأخر الوجود عما یقرب من المبدأ الاول بحیث یمکن اشتماله علی امثال هذه الحیثیات ومنها ان اسناد الحوادث الی الاحوال السماویة الحادثة یقتضی استناد تلک الاحوال الی غیرها حتی یتسلسل الاسباب دفعة او یستند شئ الی ما یسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشک مکرر وقد تقدم جوابه فافهم

النمط السابع فی التجرید

اقول یرید ان یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانیة بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فیها من المعقولات وکیفیة تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة ایاها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالی جمیع الموجودات الکلیة والجزئیة علی الاشرف من وجوه التعقل وکیفیة وقوع الشر فی الکائنات مع تعقله ایاها من حیث هی خیرات تابعة لذاته التی هی ینبوع الخیر وما یتصل بذلک من المباحث وانما وسم بالتجرید لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانیة **تنبیه**

تامل کیف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الهیولی ثم عاد من الاخس فالاخس الی الاشرف حتی بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذکر فی آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات آراد ان یبتدی فی هذا النمط بالاشارة الی مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلک الترتیب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد الیه ومراتب المبدء وبعد المبدأ الاول وهی مرتبة العقول من العقل الاول الی الاخیر وبعدها مراتب النفوس السماویة الناطقة من نفس الفلک الاعلی الی نفس الفلک الادنی وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلک الاعلی الی صور العناصر وبعدها مرتبة الهیولیات من هیولی الفلک الاعلی الی الهیولی المشترکة العنصریة وبها ینتهی مراتب المبدء ویکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعیة البسیطة من الفلک الاعلی الی الارض وبعدها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعا والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مترتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منتهٍ من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى نهاية الخسة ويحاذيها فى الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها قوله لما كانت النفس الناطقة

التى هى موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات

آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول** لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وتبعها وبانها غير متعلقة الوجود لشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين فى النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع انطباعها فى الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتمم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة برهان هذا الباب

على ما ذكره الشيخ ابى البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة
فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم
وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت
النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بآلتها لكان لا يعرض للآلة
كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس و
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك
علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له
من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه
واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه **اقول** التبصرة
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم تيقظانا ففى تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك
الشئ الحاضر امامه انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها
فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل

والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات
لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر فى النمط الثالث
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة فى هذا الفصل
وهى استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية
موجبة وهى قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض
لتلك الآلات كلال يعرض لها فى تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقتضى اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد
بالافعال التى تصدر عنها بآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه
دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة
صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل اتم واقوى
والانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلاً منه فى سن النمو بالوجوه الثلثة جميعاً
ويكون اجود احساساً بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية
لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصراً ولا سمعاً والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهى متصلة سالبة جزئية
تقديراً ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد تكل الآلات
ولا تكل هى فى تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما فى سن الانحطاط وايضاً كما يكون
بعد توالى الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها
ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفى وهم يمكن ان يعرض ههنا
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها ليس بالآلة

لكان وجود كمالها فى تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا
استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم انه زاد فى بيانه بان وجود الفعل المنتهى فى صورة ما
معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه فى صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلاً
قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل فى زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل
فى آخر الشيخوخة فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثانى مخلا
دون الاول كما ان للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة
بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة وبقى
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثانى فالحد
المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر
فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى الكمال الاول للنفس العاقلة بل فى كمالاتها
الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما
حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها بعدها من الحجج
الاقناعية فى هذا الباب على ما ذكره فى سائر كتبه يعنى انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل
فى الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهى
بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة
تبصرة تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما
القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل

تلك الحال غير مشعور بها كالرائحة الضعيفة اثر القوية قوله فلست ترى خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كتاذي الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف اقول هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره في الحاسة وضعفه زيادة تيسر كره

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى
الجسمانية لا تدرك الآتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فان القوى الجسمانية
لا يدرك الآلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها الالات
لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك
فانها تعقل كل شئ اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي
مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في
شئ لا يمكن ان يتوسط الية بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هي
كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا
آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة
قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على
ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس
من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ زيادة تبصرة
لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل
له او كانت لا يتعقل البتة اقول هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي
مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بحضور صورة المدرك للمدرك
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته
وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث
والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي
هي موضوعاتها فان تلك الاجسام الاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في
النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالمهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور
متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغاير الانواع
المتفقة بالجنس وبسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ

اما مادی وهو کتغائر الانسان الجزئی للانسان من حیث هو طبیعة او غیر مادی وهو
کتغائر الانسان الکلی للانسه من حیث هو طبیعة ویتبین من ذلک امتناع تغائر
الاشخاص المتفقة بالنوع من غیر تغائر المواد وما یجری مجراها علی ما تبین فی النمط
الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائیة من متصلة مؤلفة من حملیة
ومنفصلة وهی قولنا لو کانت القوة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت هی اما دائمة
التعقل لذلک الجسم او غیر متعلقة فی وقت من الاوقات واللازم واما یتبین بابطال
قسم آخر یصیر به المنفصلة حقیقیة وهو ان یکون تعقل العاقل لذلک الجسم فی
وقت دون وقت فالشیخ ابطل هذا القسم بیانا للملازمة المتصلة المذکورة
قوله لانها انما یتعقل بحصول صورة المتعقل لها اقول هذه اشارة الی المقدمة الاولی
التی ذکرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما یتبین فساده بها
وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم یکن لها فیکون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم یکن لها) متصلة اخری وضع فی مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد
التعقل وفی تالیها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادتها) اشارة
الی المقدمة الثالثة وهی کون المادة آلة للمدرکة المادیة وقوله فیلزم
ان یکون ما یحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فی مادته
ایضا) اشارة الی المقدمة الثانیة وقوله ولان حصول لها متجدد فهو غیر الصورة
التی لم یزل له فی مادته لمادته بالعدد) اشارة الی تغائر الصورتین
اعنی صورتی الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتی التعقل وعدمه
وهذا التغائر لازم للتالی المذکور وقوله فیکون قد حصل فی مادة واحدة مکنوفة
باعراض باعیانها صورتان لشیء واحد معا) اشارة الی المقدمة الرابعة وانما
قید المادة باکتنافها اعراض باعیانها لان الاعراض المختلفة قد یکون
مقتضیة لتغائر المادة وقوله وقد سبق بیان فساد هذا) اشارة الی ما مر
فی النمط الرابع وعند ذلک ظهر فساد التالی المقتضی لفساد المقدم وهو
فرض استیناف تعقل الآلة وظهر من ذلک ان العاقلة ان کانت عاقلة
بالصورة المستمرة الوجود معها [illegible]

التی بها تصیر القوة المتعقلة متعقلة لا لنها تکون الصورة التی للشیء الذی فیه
القوة المتعقلة و قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الی معیتهما
فی جمیع الاوقات و قوله فاما ان یکون تلک المقارنة یوجب التعقل دائما او لا یجعل
التعقل اصلا انتاج لاستلزام المقدمة المتصلة الاولی للمنفصلة المذکورة التی هی
تال تلک المتصلة و قوله ولیس ولا واحد من الامرین بصحیح استثناء لنقیض التالی
لفساد قسمی المنفصلة معا لان الحق کون الانسان متعقلا لاعضائه فی وقت دون وقت
فاذن المقدم وهو کون العاقلة منطبعة فی جسم باطل وهو المطلوب قال الفاضل الشارح
اعاد الاعتراض علی المقدمات المذکورة فی هذا الموضع فمنها قوله علی المقدمة
الاولی المعقولة من السماء لیس بمساو للسماء الموجودة فی الخارج فی تمام المهیة
والا لجاز ان یکون السواد مثل البیاض فی تمام المهیة لان المناسبة
بین السواد والبیاض لاشتراکهما فی کونهما عرضین حالین فی المحل
محسوسین اتم من المناسبة بین المعقول من السماء الذی هو عرض غیر
محسوس حال فی محل کذلک وبین السماء الموجودة الذی هو جوهر محسوس
موجود فی الخارج محیط بالارض وانا ایضا اتوجد فاقول ان مهیة الشیء هی
ما یحصل فی العقل من ذلک الشیء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلک
اشتق لفظ المهیة من لفظ ما هو فان الجواب عنها یکون بها ولما کان ذلک کذلک کان
معنی قول القائل المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجودة فی الخارج هو ان السماء
المعقولة المجردة عن اللواحق لیست بمساویة للسماء المحسوسة المقارنة ایاها و
ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد کان صادقا وان اراد به ان مفهوم
السماء نفسه لیس بمشترک بین المجردة والمقارنة کان کاذبا فان زاد وقال المعقول
من السماء لیس بمساو للسماء الموجودة فی تمام المهیة کما قال هذا الفاضل کان معناه
ان المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجودة فی تمام المعقولیة ای لیس بمساو لها حال کونها
معقولة وهذا هذیان کما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس مهیة السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما کون السواد غیر مساو للبیاض فی تمام المعقولیة فظاهر وظاهر ان المناسبة بین الموضعین غیر
صحیح فان الفرق بین السماء المحسوسة والمعقولة یکون احدهما عرضا فی محل مجرد وغیر

محسوس والآخر جوهر محسوساً لا فی محل فرق بین الطبیعة النوعیة المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بین السواد والبیاض فرق بین الطبیعة الجنسیة الغیر المحصلة المأخوذة تارة مع فصل یقومها نوعاً وتارة مع فصل آخر یقومها نوعاً مضادا للاول علی ان السماء المعقولة اذا اخذت من حیث هی عرض فانه بنفس ما لم یکن مهیة للسماء انما یکون مهیة لها من حیث یکون صورة حصلت فی العقل مطابقة لها ومنها قوله لا یلزم من کون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساویة لمحلها اجتماع صورتین متماثلتین فی محلها لان احدهما حالة فی العاقلة والاخری محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو کانت محلا لصورة من غیر ان یحل تلک الصورة فی محلها کانت ذات فعل من غیر مشارکة المحل ولما کان کل فاعل جسمانی فاعلا بمشارکة الجسم لما مر فی المقدمة الثانیة کان کل فاعل من غیر مشارکة الجسم فهو غیر جسمانی فاذن العاقلة لیست بجسمانیة ولو کانت محلا لصورة حلت فی محلها عاد المحال المذکور فان قیل الفرق بین الصورتین باق لان احدهما حالة فی العاقلة وفی محلها معاً والاخری حالة فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما علی ما مر واقتران الشئ باحد الشیئین المتقارنین دون الآخر غیر معقول ومع ذلک فالمحال المذکور باق بحاله للقول بحلول صورتین متحدتی المهیة فی محل واحد الی ومنها قوله الجسم قد یحل فیه اعراض ولا شک ان وجوداتها الزائدة علی مهیاتها متماثلة حالة فی الجسم ویلزم من ذلک اجتماع المثلین والجواب ان الوجود لیس بعرض حال فی محل ووجودات الاعراض لیست بمماثلة بل هی متخالفة بالحقائق ومتشارکة فی لازم واحد هو الوجود المشترک المقول علیها بالتشکیک علی غیرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التی سبق ذکرها ومنها قوله هذه الحجة بعینها تقتضی اما کون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابداً او غیر عالمة بشئ منها فی وقت من الاوقات وذلک لبیانکم الذی ذکرتموه بعینه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الی ما یجب للنفس لذاتها لکونها مدرکة لذاتها والی ما یجب لها بعد مقارنتها بالاشیاء المغایرة لها ککونها مجردة عن المادة وغیر موجودة فی الموضوع والنفس مدرکة للصنف

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الاحالة
المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد
مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه اصل
قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل
بل كالمركب من شئ كالهيولى او شئ كالصورة عهدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول**
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان والاصل
لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين فهو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن
بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ووجودها
هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سوال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل
وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثال
هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعلتها وثباتها بها **اقول** اي اذا ثبت ان
النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب
فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط

الاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد ثم انما قال بعد
وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها يكونان في ممكنات الوجود
مستفادين عن عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس
هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها
وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها ووجب ان لا يكون
كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس
اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزء
لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام
بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما مر فكانت
هي النفس فقد فرضناها جزء منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس
غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر و
قد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم
ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان
يفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجب الا
مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال النفس
ملحقة بمقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذ بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة
من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان
في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضاً محلاً لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلاً لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلاً لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلاً بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقارنه ويتقوم به نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعداده وتهيؤه وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك لحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا نفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد ما ت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدإ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه

فساد شرط ما ولو كان عدمياً **وهم وتنبيه** ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم

ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان

هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل ا او بطل منه ذلك

فان كان كما كان فسواء اعقل او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً ايام المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة المعقولة فيه عند تعقله اياها فحكى اولاً مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل لذاته فانه صنف هذا الكتاب تقريراً للمذهب في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا الى آخره وهو ظاهر

تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **اقول** معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو لم يتحد بالذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكره اولاً

وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون النفس العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيئا دون شئ او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة **اقول** هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند

تعقلها معقولاً ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي تحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة وبهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى

حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول

اقول الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي

اشارة اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول

اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فقسر الاتحاد اولاً وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة مما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله

يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودًا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودًا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرًا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجرى هذا المجرى **اقول** تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثانى والثانى هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معًا واما ان يكون احدهما موجودًا والآخر معدومًا واما ان لا يكون واحدًا منهما موجودًا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودًا فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث اى فقد بطل على تقدير يكون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرًا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرًا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيًا مصيرًا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على معنى نسبه الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله وان كان معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى

تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر **اقول** لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجواهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ آخر والجلية فى اللغة هو الخبر اليقينى وانما عبر عن المعقولات

بالجلايا الا انها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز

بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان

يسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعل

موجوداً او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**

لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول

الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات

فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجوب الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل

الانسان عملاً غريباً لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقل بعد ذلك ويسمى علماً فعلياً

والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئاً شاهد صورته و

يسمى علماً انفعالياً ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره

تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور الموجود

الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز

ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة

الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه

قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة

لشئ موجود في الاعيان اعنى كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الاعيان

اعنى وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها

في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر

لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت

الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن

الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب

ان يكون علمه فعلياً كما مر وحاصلاً له من ذاته لا من غيره لما مر ايضاً واعلم ان في

وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً لان الفاعل لا يكون قابلاً وفي

وجود الانفعالات منها ايضاً نظراً آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل

عن غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

فانه بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده

وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده

طولاً وعرضاً **اقول** لما تقرر ان العلم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى

اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه

من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب **اقول** للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساساً وتارة تخيلاً وتارة توهماً وتارة تعقلاً واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلاً اتم وجوداً من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلاً وايضاً لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركاً من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلته فلان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة ما الوجه
بل العلم بالعلة يقتضى العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم
بانية العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات فى ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته
كما هى ولجميع ماسواه ايضًا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضًا افضل
انحاء كون الشئ مدركا لانه فعلى ذاتى وافضل انحاء كون الشئ مدركا لانه تام
حاصل من الوجه الذى يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها
للاول فغير ممكن من ذواتها العلى لذا الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهى
عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا
دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهى كلها نقش ورسم عن طارئ عقلى لان مخرجها من القوة
الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعدادتها واتصالها بذلك العقل وهى ادراكات متبددة المبادى
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشئ الى العلم
بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهى انقص مراتب
الادراكات وقد حصل ايضًا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف

الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا يتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
ويعقل كل شئ فليس واحدًا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة فى الذات مقومة بها وجاءت ايضًا على ترتيب لكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته

اقول تقريرا لوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب

يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزم من ذلك
ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدًا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير
التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة
التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متاخرة
عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها
بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة ايّاها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى
تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول
بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معًا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوًا
كبيرًا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئًا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرًا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى
فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفًا
لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضائق وغيرها بيانًا شافيًا لكن
الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير الى الحق
الى شئ من ذلك اصلًا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لما خلق له
اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها
هو هو فلا يحتاج ايضًا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير

صورة ذلك الصادر التي بها هو هو فاعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان العاقل لذاته غير متغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثانى يستدعى كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه متخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده اقول تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجرى مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت جزئى وقولنا الانسان يقول القول فى وقت كلى ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد فى شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل لا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها
او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها
فان اتحدت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت
هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها
الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث
هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي يحدث معها وبعدها وقبلها
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته
شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة المتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما في الوجود غير
مغائرة اياها في شيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر لو حصلت
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على
الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في تشخصه
اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في تشخصه ذلك لا انها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد من تلك الاشياء
ما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث
هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و
ما في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لا ان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الجدي

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه **اقول** هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معًا وهى تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يصير الشئ بعد ما كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلا زوما اولا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وشجرة وحجارة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل الذى قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث واهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى

لا يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ
وهو كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات
فعل وهى يقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير
المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان
قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى
لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل
بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك
لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة
ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون
الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فتتغير الاضا
والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما يقتضى الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم
بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها
اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان فى كونه
قادرا له بهيئة واحدة اضافات لشئ فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من
عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا قوله وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ
من خارج التى يتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة
فى العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين وبتغير بتغير المعلوم فان العالم
بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئى الذى

يقع تحت ذلك الكلى ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئي الذى يقع تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استونف العلم وحيد العلم متعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التى يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فى الاضافات فقط بل و فى نفس تلك الصفة قوله فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهى ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التى تتغير بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التى لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك فى اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات وخصيص الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلى واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية لدليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التى يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشئ الذى يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو كون الشئ بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشئ بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **نكتة** كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر **اقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكره دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر معارضة في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس بها وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب ان يكون عالماً بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط

يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مباشرة لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيه الصور في جميع تلك الازمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر بصورة واحدة وباعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهنا يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجده الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود

وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول

بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل **اقول** هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر فى النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان العالى لا يفعل لغرض فى السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعادته ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده فى النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير
المراد **اشارة** الامور الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون
بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات فى القسمة
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب النسبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان
الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثانى يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذى
وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها فى حركاتها
وسكناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان
يتأدى احوالها واحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد
وفى الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد ويكون
القوى المذكورة لا يغنى غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ
وغلبة هيجان وذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر
بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض **اقول** لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة

بذلك لرحمان يفضوا اليه ويجب ان تحقق مهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شئ ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن و
البخل وكالالام وكالغموم وغير ذلك فان تاملت في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من ذلك الحيثية كمالان لتلك
القوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
تلك الاشياء كمالاتها وانما اطلق على اسبابه بالعرض المتأدية الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التى هي مبادئها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث انها
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان
ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل بكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
فاما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو غيره وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم
المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا
فى اجزاء العناصر فى بعض المركبات وفى بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التى تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة فاحتج على وجوب الاولين بقوله واذا كان الخير المحض
الى قوله فى اوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لها
لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب
قوته الحيوانيتين وتضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق والرذيلة والملكات الذميمة
فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغنى غناءها الا ان تكون بحيث
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

والاشاعرة لانه لايستقيم الامع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب
المعتزلة واما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لايكون السؤال
بلم عن افعاله واراداته فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم
يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير
اللفظ باصطلاحهم فلاحاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم
محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور و
على تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لاتفيد
يقينا والجواب انهم يبحثون عن مهية الشئ الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ان ما يدخل في تلك المهية بالذات
عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا
الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه
الاستعمال التي لاطريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر
هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده
يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات فهو يقتضي
كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لايخلصهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا
ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي
القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لاحاجة
بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف
منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلث حال البالغ في
الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول
والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او سليما كذلك
حال النفس في هيئتها ثلث حال البالغ في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى

من السعادة الاخروية وحال من ليلطف ذكاؤه ولاسيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة
الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل
السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة واخر كالمستقام والسقيم هو عرضة الاذى
فى الاخر وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول لما كان قوى الانسان التى بحسبها يصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطيقة وغضبية وشهوية
وكان السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى
اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما
فى الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد
كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر جدا كوجودها والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة
وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين وفى القبح والمرض
الغايتين وفى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب
فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على
ما سيجئ بيانه وهو معنى قوله واخر كالمستقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة يقال
هو عرضة لشئ وعرضه للشئ اذا كان منتصبا للشئ لا ينعرض ذلك الشئ بغيره وباقى
عباراته واضحة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولا
يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها انواعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطا ما باتكة لعصمة النجاة بل انما
يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الجهل
والرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله واستمع لهذا فضل

بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر
وقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اى يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل
والرذيلة دال على ان ما عداها اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت
كل شئ فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها
بالاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول هلا امكن
ان يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان تلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى
اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير متعلق به الا وهو بحيث يلحقه
شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه
فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو فى الصفة
المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا **اقول** وهذا الفصل غنى عن الشرح
وتنبيه او لعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمة فهو لازم من
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج
فحديث آخر ثم اذا سلم معاقبة من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان
بحيث ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنشعر للاكثر والتصديق
تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و
الاعتبار فركب الخطاء وانى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان
غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانبه المستبد بالقدر
ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى
لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال بانها من الظلم وافعال

مقابلة لها و وجوب ترك هذه والاخلال بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فضلا عن وجوب حيث وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها لارتياد المصالح والعمل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض لفعا علين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى
الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في مواضعها

اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث
ههنا في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه
على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد
في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني
وارد على بدن المسئ من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار
الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له
من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون
على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد
للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت
لعنت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه اذ في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها
مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
يعني الاشخاص الانسانية على مامر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن
يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول
على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات
مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من
المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
كان موافقا لاصولهم فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره
الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول
الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن فى البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التى تكون او تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال و شنم وتنبيه انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمة فلينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بالانعام يصيبون مع ضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتطئاً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات يؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما قولك فى العقلية

اقول العطب الهلاك واقتحام اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي يناتها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي

تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب

الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
الاشتراك بين كماليهما في المهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو

عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

اقول يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يقيمه
الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاضدادها فذكر ان اللذة هي
ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا مقترنين لفظ يدل
على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمستلذ ووصوله
اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا
بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته خيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك

والخير ههنا اعني المقيس الى الغير هو حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له
اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة
بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك
لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة

التي هو معها كمال وخير فهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الالم كما ذكره وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك
عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي
هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم يكون
ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم
لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول
شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور
مهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول
الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية اللذة والالم
مع كونهما غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله**

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو
عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة **اقول**

مراده بيان ان الخير الذي وقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي يتعلق الافعال
الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون
العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي
تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف

البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحو باستعداده
الاول وكل لذة فانها يتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك
اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير والشئ لا يقصد
شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال
معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ
قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذى نحوه ذلك الشئ
استعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعده
لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى
ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وصرح بان ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ
عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
فى هذا النمط مبنى عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما
ما يلتذ بالجماع وغيره فنجيبه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والمتوصب يجد
عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة **اقول**
المتوصب المريض الطويل المرض وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع
انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك
الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس

عن احساسها والتنبيه على انهما مع التقييد المقتضى للادراك لذيذان جدا
تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكرهه بعض المرضى كالحلو فضلا عن ان لا يشتهى
اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعره
الحس من حيث هو خير اقول لما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب
عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما
اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه
بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتلذ ولما لم يكن
هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة
بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاولى تنبيه
اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطف توهمه زدنا
فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة
اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد منهما
اذا زالت مانعه عادت لذته وشهوته ويتاذى بتأخرها هو الآن يكرهه اقول
عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن
ان يزاد فيه قيدا فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يقول ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك اى يكون المدرك فانها عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ
بالحلاوة والباقى ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون
القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرض او معوقة كما
فى الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم اقول
يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ
عند عدم الادراك فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك
به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذى تسمى ذوقا جاز ان لا يتصدى اليها شوقا وكذلك قد يصح بثبوت اذى ما يقينا

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز

مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وصب

الاسقام عند الحمية اقول يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب

الشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية

لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة

المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين

اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر مهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل

على ما مر واهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل

لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان

ذلك تقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في

مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو

بالقياس اليه خير اقول لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوية

مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل

ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكمال

القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب

عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه وما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى

وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه

سببها له الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوائب مبتديا

فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية

ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يتمائز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي

بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه

عن الشوب والحسي شوب كله وعددا لتفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة

في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة

المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية

نسبة الجلية الحق الاول وما يتلوها الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين

اقول یرید اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به ای كل ما بعد لذيذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك ما وذلك الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللذين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شئ حلو وكانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التلذذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلقه من صور معلولاته المرتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو متلذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل الحقيقة المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في

اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوة من المختلفتين
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم
من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان الحد ورد
والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر عن بعض فيجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علمى وقال ايضا انا
نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندرى اهى
ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة
والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هى تلك الحالة
بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها
فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن
حصول الشئ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا
وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة يوصف باللذة وغير
حاصل فى كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما
وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش
فى اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا بان
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل تعالم بالمعلومات

العادم للذة لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط مثلاً لا يكون عالماً بان حصول عدة العلوم خير له او لا يكون عالماً بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نعلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم ما ومنكح ما **تنبيه** الآن اذ كنت في البدن في شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه **اقول** يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيأت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية **اقول** يريد ان ينبه على بقاء الامور المتضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب **اقول** يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة وهي

ان نقول فوات کمالات النفس یکون لا محالة لعدم استعدادها او عدم الاستعمال و یکون
اما لامر عدمی کنقصان غریزة العقل او وجودی کوجود الاصول المضادة للکمالات
فیها وهی اما راسخة او غیر راسخة فهذه اقسام ثلثة یشترك فی کونها رذائل وهی
اسباب لنقصان وکل واحد منها تکون اما بحسب القوة النظریة واما بحسب القوة
العملیة فتصیر ستة والذی یکون بسبب نقصان الغریزة بحسب القوتین معًا
فهو غیر مجبور بعد الموت ولا یکون بسببها تعذب هو الذی ذکره الشیخ والذی یکون
بحسب القوة النظریة ویکون راسخًا فهو ایضًا غیر مجبور لکن یدوم به التعذب
لان الجهل المرکب المضاد للیقین الذی صار صورة للنفس غیر مفارقة عنه والشیخ
لم یتعرض لذکر هذا القسم صریحًا فی هذا الفصل لکنه ایضًا داخل بوجه تحت
النقصان الذی حکم الشیخ علیه بانه غیر مجبور والثلاثة الباقیة اعنی النظریة
غیر الراسخة کاعتقادات العوام المقلدة والعملیة الراسخة وغیر الراسخة کالاخلاق
والملکات الردیة المستحکمة وغیر المستحکمة فهی التی تکون بسبب غواشی غریبة
وجمیعها یزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لکونها هیئات مستفادة
من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لکنها تختلف فی شدة الرداءة وضعفها
وفی سرعة الزوال وبطؤه ویختلف التعذب بها بعد الموت فی الکم والکیف
بحسب الاختلافین **تنبیه** واعلم ان رذیلة النقصان انما یتأذی بها النفس الشیقة
الی الکمال وذلك الشوق تابع لتنبیه یفیده الاکتساب والبله بنجوة من هذا العذاب
وانما هو للجاحدین والمهملین والمعرضین عما المعرب علیهم من الحق فالبلاهة
ادنی الی الخلاص من فطانة تبرأ **اقول** یرید ان یمیز فی هذا الفصل بین
الناقصین المتعذبین بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم یدم وبین الناقصین
الذین لا یتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا یکون لها شوق
الی کمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحکم بان للنفوس کمالات حقیقیة لیس
باولی والتی لها شوق الیها فهی التی عرفت بالاکتساب النظری ان لها کمالاً ما ثم
انها ان لم یکتسب الکمال فلا یخلو اما ان اکتسبت ما یضاد الکمال فصارت
جاحدة لکمالها من حیث الماهیة وان کانت معترفة به من حیث الانیة او اشتغلت

بما هو فيها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لا لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء
اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت
عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوء هم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما
فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبلة والابلة في اللغة
هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بنوع عيش البله اى قليل الغموم
فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل
الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان
فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وح تصير من
اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي
عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي
ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتنعم
بذلك الالتذاذ واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال حجبها
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتحتجب وتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه** والعارفون
المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها **اقول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و
بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا
الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم

اللذة العلیا التی ذکرها من قبل بهذا الوصول **تنبیه** ولیس هذا الالتذاذ مفقوداً من کل وجه والنفس فی البدن بل المنغمسون فی تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل یصیبون وهم فی الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد یتمکن منهم فیشغلهم عن کل شیء **اقول** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقیقیة قبل الموت وتنبیه علیه بالقیاس العقلی وانما یتحققه من هو میسر له والفاظه غنیة عن الشرح **تنبیه** والنفوس السلیمة التی هی علی الفطرة ولم یفظظها مباشرة الامور الارضیة الجاسیة اذا سمعت ذکراً روحانیاً یشیر الی احوال المفارقات غشیها غاش شائق لا یعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة یفضی ذلک بها الی حیرة ودهش وذلک للمناسبة وقد جرب هذا تجریباً شدیداً وذلک من افضل البواعث ومن کان باعثه ایاه لم یقنع الا بتتمة الاستیصال ومن کان باعثه طلب لمحمدة والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذا حال لذة العارفین **اقول** یرید بالنفوس السلیمة التی هی علی الفطرة النفوس التی لم ینتقش فیها الحق ولم یتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم یفظظها ای لم یغلظها والفظ من الرجال الغلیظ والجاسیة الشدیدة الصلبة یقال جسأت یده بالهمزة ای صلبت وغشیها ای غطاها ووجد مبرح ای شدید یقال ضربه ضرباً مبرحاً ای بشدة وبرح به الامر ای جهده والمنافسة الرغبة فی الشیء علی وجه المباراة فی الکرم والمقصود من هذا الفصل بیان حال المستعدین للکمال ومعنی قوله ومن کان باعثه ایاه ای من کان باعثه علی طلب الکمال مناسبة ذاته للکمال لم یقنع الا بالوصول التام الیه ومن کان باعثه شیء غیر ذلک وقف عند حصول غرضه **تنبیه** واما البلة فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الی سعادة تلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها عن معاونة جسم یکون موضوعاً لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون ذلک جسماً سماویاً او ما یشبهه ولعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المستعد الذی للعارفین **اقول** لما فرغ عن بیان احوال النفوس الکاملة والمستعدة للکمال والجاهلة فی المعاد اراد ان یبین حال النفوس الخالیة عن الکمال وعما یضاده وهی نفوس البلة فی هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنی لان النفس

انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذى والخلاص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام آخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شأنها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيات وهذه الابدان ليست بابدان الانسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضى التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المستعد الذى للعارفين ولى فى اكثر هذه المواضع نظر قوله فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان الحيوان

واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من
الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا
فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا
اقول هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال
لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل
مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و
يتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله
بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد
حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون
بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد ما تناسلت منها
وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع
وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى
التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة
للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او تتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث

للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثانی حدوث النفس لبعضها بان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى اولا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثانی وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فيجوز كونه معطلا فی زمان تقتضی جواز ذلك فی سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد ولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة وعلى الثانی ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوی الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعنی البرهان الثانی والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده فی

مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذی هو بریء من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقی هو الابتهاج بتصور حضرت ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل فی الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة فی الحس حتى يكون تمام التمثل الحسی للامر الحسی فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شیء ما واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس فی المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوی اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة فی ذلك فذكر انها مرتبة فی خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشیء لان كماله هو الكمال الحقيقی لا غير وادراكه هو الادراك

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خير مؤثر والادراك للمؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط
سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون
ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة
ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما
بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول
تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن
ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه
وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب
ان كان هو الادراك كان قولكم ادراكه الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على
نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجبه لكون الكمال
مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك

قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر
العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التائلين من خلص اوليائه
القدسيين شوق **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لا
ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث
هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذ

لذيذا وقد تحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا مثل اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقه البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى اقول هذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه تتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة حسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله وتتلوها هذه النفوس

نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم

يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها

المنكوسة اقول هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيتها في المعاد على

ما مر والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء

من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا

او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا اقول لما فرغ عن بيان مقاصده وقد ذكر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما الباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها مشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق يبين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

اقول لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يبين في هذا النمط الى احوال الكمال من السعداء الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم فقد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك اقول الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار الكمال والكمال يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان طقت اقول سرد الحديث اى اتى على ولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان تخمية واسم لموضع

وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم يقال ابسلت فلانا اذا اسلمته الى الهلكة او هبته
والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الحلال قال الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان ماذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشیء اختصاصا
بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه
فاذا تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك
الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه
هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب المطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا يظهر بذلك
النيل على كمال بعض كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على
مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين قد يجريان فی امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابی اورد فی كتابه
الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فی اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه
سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فغدى سلامان لشهرته بالسلامة
والقطع من الاسر وابسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما فی العرب مثل
يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لی
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهی على الوجه الذى سمعته غير مطابق للمطلوب
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظين فی نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره بمعرفة ما وضع
بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظى سلامان وابسال المذكورين
فيها نفسك ودرجتك فی العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة لتجدها
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما
هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف

عليه

عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر
ملك لليونان والروم والمصر وكان يصادقه حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له من
نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والالتذاذ بها بمعاشرتها ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما
واعطاهما ما شاءه واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة
المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فيعذب
بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك
الذى يرشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما يد صاحبه القيا نفسهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه
الحكيم وقال اطعنى اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك
راجيا لوصولها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم
يدعو انه لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن
من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء
لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو المفيض الذى يفيض عليه عما فوقه و
سلامان هو النفس الناطقة لانها افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو
القوة البدنية الحيوانية التى يستكمل بها النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال

نيلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفيحور تعلقها الى غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ماوراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى بيته التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلمتابعتهما اياه وخلاص سلامان بقائها بعد البدن واطلاعها على الروح الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهذا امثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدى اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي ذلك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشقها فانقبض ابسال عن ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني مازوجتك لابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال اليها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضمه صدرها الى صدره فارتاب ابسال

وقال فی نفسه ان الابکار الخفرات لاتفعل مثل ذلک وقد تغیم السماء فی الوقت بغیم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوءه وجهها فازعجها واخرجها من عندها وعزم علی مفارقتها وقال لسلامان الی ارید ان افتح لک البلاد فانی قادر علی ذلک واخذ جیشا وحارب امما وفتح البلاد لاخیه براً وبحراً وشرقاً وغرباً من غیر منة علیه فکان اول ذی قرنین استوی علی وجه الارض ولما رجع ابسال الی وطنه وحسب انها نسیته عاودت الی المعاشقة وقصدت معانقة فابی وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابساله الیه فی جیوشه وفرقت المرأة فی رؤساء الجیش اموالا لیرفضوه فی المعرکة ففعلوا فظفر به الاعداء وترکوه جریحا وبه دماء حسبوه میتا فعطفت علیه مرضعة من حیوانات الوحش والقمت حلمة لدیها واغتذی الی ان انتعش وعوفی ورجع الی سلامان وقد احیط به الاعداء واذلوه وهو حزین من فقد اخیه فادرکه ابسال واخذ الجیش والعدة وکرا علی الاعداء وبددهم واسر عظیمتهم وسوی الملک لاخیه ثم واطأت المرأة طابخة وطاعمة واعطتهما مالا فسقیاه السم وکان صدیقا کبیراً نسباً وحسباً وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل عن ملکه وفوض الی بعض معاهدیه وناجی ربه فاوحی الیه جلیة الحال فسقی المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل علیه القصة وتاویلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظری المرتقی الی ان حصل عقلا مستفاداً وهو درجتها فی العرفان ان کانت ترتقی الی الکمال وامرأة سلامان القوة البدنیة الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال میلها الی تسخیر العقل کما سخرت سائر القوی لیکون مؤتمراً لها فی تحصیل مآربها الفانیة واباؤه انجذاب العقل الی عالمه واختها التی املکتها القوة العملیة المسماة بالعقل العملی المطیع للعقل النظری وهو النفس المطمئنة وتلبیسها نفسها بدل اختها تسویل النفس الامارة مطالبها الخسیسة وترویجها علی انها مصالح حقیقیة والبرق اللامع من الغیم المظلم هو الخطفة الالهیة التی تسنح فی اثناء الاشتغال بالامور الفانیة وهی جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوی وفتحه البلاد لاخیه اطلاع النفس بالقوة النظریة علی الجبروت والملکوت وترقیها الی العالم الالٰهی وقدرتها بالقوة العملیة علی حسن تدبیرها فی مصالح بدنها وفی نظم امور المنازل والبدن ولذلک سماه باول

ذی القرنین لانه لقب لمن تملك الخافقین و رفض الجیش له انقطاع الحسیة والخیالیة
والوهمیة عنها عند عروجها الی الملأ الاعلی و فتور تلك القوی لعدم التفاتها الیها
وتغذیتها بلبن الوحش افاضة الکمال علیه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال
حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبیرها اشتغالا بما فوقها و رجوعه
الی اخیه التفات العقل الی انتظام مصالحها فی تدبیرها البدن والطابخ هو القوة الغضبیة
المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهویة الجاذبة لما یحتاج الیه البدن
وتواطؤهم علی هلاك ابسال اشارة الی اضمحلال العقل فی ارذل العمر مع استعمال
النفس الامارة ایاهما لازدیاد الاحتیاج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان
ایاهم ترك النفس استعمال القوی البدنیة آخر الامر وزوال هیجان الغضب والشهوة
وانکسار غاذیتهما واعتزال الملك وتفویضه الی غیره انقطاع تدبیره عن البدن
وصیرورة البدن بحسب تصرف غیرها وهذا التأویل مطابق لما ذکره الشیخ ومما
یؤید انه قصد هذه القصة انه ذکر فی رسالته فی القضاء والقدر قصة سلامان و ذکر
فیها حدیث لمعان البرق من الغیم المظلم الذی اظهر لابسال وجه امرأة سلامان
حتی اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة
الشیخ لئلا یطول الکتاب **تنبیه** المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم
الزاهد والمواظب علی فعل العبادات من القیام والصیام ونحوهما یخص باسم العابد
والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف
وقد یترکب هذه مع بعض **اقول** طالب الشیء یبتدی بالاعراض عما یعتقد انه یبعده عن
المطلوب ثم یستنهض بالاقبال علی ما یعتقد انه یقربه الیه وینتهی عند وجدان المطلوب
فطالب الحق یلزمه فی الابتداء ان یعرض عما سوی الحق لا سیما ما یشغله عن الطلب اعنی
المتاع الدنیاوی وطیباتها ثم یقبل علی ما یعتقد انه یقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة
هی العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبری والتولی باعتبار ثم اذا وجد
الحق فاول درجات عرفانه هی المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هی هذه الثلث ولذلك
ابتداء الشیخ بتعریفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد فی الاشخاص علی سبیل الانفراد
وقد توجد علی سبیل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات الثنائیة

يكون ثلثة والثلاثية يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع
الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب
وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق فتصير شاملة للسير الباطن حين ما يستحق ليتجلى الحق
لاينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا
فى سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه
على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليما ثر الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد
والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى
متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا لما خذ اجرته فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها
الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون
فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض
لهممه التى هى مبادى اراداته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه
الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال بها الى العالم
العقلى شيئا اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع
فلا ينازع العقل ولا يزاحم الشرحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون
جميع ما تحته من النزوع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب
اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى
جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم
لو تولاه بنفسه لازدحم الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء من عند الخبير

القدير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة وفرضت
عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم لتستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا
الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم **قول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة
لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او تعسرت امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم معارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل
آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج
في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك
الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة
وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي
ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية وللخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع نبي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي بان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية فلما يكون يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون الشيء داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى ايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد آخروين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف بمتمثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي

واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع
وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله
المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى
مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان
يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم ان المعجزات
دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني
يحصل للانبياء والاضداد هم من السحرة كما سيجيء في النمط العاشر وميز النبي عن ضده
بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الشر والخير عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على نبوة
اصحابها الانبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على
المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه اشتياقه الى الدنيا
مع فواتها عنها ويلزمكم ان لا الانسان العاصي لمعصيته يقتضي ...
والجواب على اجوبتهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية ...
غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات ابدية
تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليلهم بعض الاسنان مثلا ...
المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل
بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية
وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية
بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر
من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة
على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها
ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري فان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرهبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي فيه والمطلوب ويكون الحق ليست الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه

اقول ما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف بالكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق اولا وبالذات واجلاله لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فانجرار القوى

الی جناب الحق لیس هو الحق ذاته قلنا مراده لیس ان العارف لا یقصد فی تعبده غیر الحق مطلقا بل هو ان العارف لا یقصد غیر الحق بالذات انما یقصد الحق بالذات و یقصد ان قصد غیره بالعرض و لاجل الحق کما مر فهذا الحکم من حیث یلاحظه العارف نفسه بالقیاس الی الحق الاول الذی هو مراده لذاته ثم اذا لوحظه کل واحد من الحق و العبادة بالقیاس الی الآخر وجد استناد العبادة الی الحق الاول واجبا من الجهتین اما باعتبار ملاحظة الحق بالقیاس الی العبادة فلما ذکره فی قوله و لانه مستحق للعبادة اما باعتبار ملاحظة العبادة بالقیاس الی الحق فلما ذکره فی قوله و لانها نسبة شریفة الیه و ذکر الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان تعبد العارفین یکون اما لذات الحق او الصفة من صفاته او لتکمیل نفسهم و هی طبقات ثلث مترتبة اشار الشیخ الی الاول بقوله و تعبده له فقط و الی الثانیة بقوله و لانه مستحق للعبادة و الی الثالثة بقوله و لانها نسبة شریفة الیه اقول فی هذا التفسیر تجویز ان یکون للعارف معبود بالذات غیر الحق و باقی الفصل یدل علی خلافه ثم ان الشیخ اشار الی ان کون غرض العارف مخالفا لاغراض غیره بقوله لا لرغبة او رهبة ای لا لرغبة فی الثواب او رهبة من العقاب و بین فساد کون ذلک غرضا بالقیاس للعارف بقوله و ان کانتا ای و ان کانتا الرغبة او الرهبة المذکورتان غایتین للعابد فیکون الثواب المرغوب فیه و العقاب المرهوب عنه هو الداعی الی عبادة الحق و فیهما مطلوب عابد الحق و یکون الحق غیر الغایة بل هو الواسطة الی نیل الثواب او الخلاص من العقاب الذی هو الغایة و هو المطلوب فیکون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح و من الناس من احال القول بکون الله تعالی مرادا لذاته و زعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممکنات لانها تقتضی ترجیح احد طرفی المراد علی الآخر و ذلک لا یعقل الا فی الممکنات قال و الشیخ ایضا برهن فی اول النمط السادس ان کل من یرید شیئا فلابد و ان یکون حصوله للمرید اولی من عدمه و یکون المقصود بالقصد الاول هو ذلک الحصول و بنی علیه ان کل مرید مستکمل فاذن کل من اراد الله تعالی لم یکن مراده هو الله تعالی بل استکمال ذاته و اجاب عنهما بانهما مصادرة علی المطلوب لانهما مبنیان علی ان الارادة لا تتعلق الا بالممکن و لا بما یستکمل به المرید و هو

ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا بشيء غيره وايضا اقول في بيانه
ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد وكمال المريد لا لتعلق
الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد
كذلك فان سقطا الاعتراضات **اشارة** المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه
فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو
حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس
الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة
على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين
على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى
ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح
بهي واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه
والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها
مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا
له بحسب وعده **اقول** المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اي احكمته التجارب
فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل على الشيء مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي
واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة
في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة
من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات القوم وللشيخ لطائف
كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

نقصان لا يمكن ان يزول منها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى
الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان مما علق به يده مطلوبه او لم يكن
ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره يجري مجرى كونه في صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان تركه اشياء ليستأجل اضعافه
اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله مطمح
لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير البالغ
في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا القاصر همته
ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب وعد الانبياء عم وقد اشار
الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم **اشارة**
اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين
البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى
فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد **اقول**
اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى اي الاعتصام بها لما فرغ الشيخ اراد بعد
ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق
من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول الى الله تعالى ويشرح ما ينسنح لهم في
منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على
ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدأ الاول
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني
او كان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد
منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة
على هذا التصديق عرفها بانها حالة يعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح
بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر

الى عالم القدس وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادى مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى
بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء
والحركة المذكورة ههنا المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها
من المبادى المذكورة الاولى وهي داع يعبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون
النفس والثانية والثالثة وهما يعبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان
الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف
وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول
تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
تأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **اقول** مستن الايثار طريقه
والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم ثوبه اى لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه الشمائل والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما ذكر ما الخوض في تفسير
ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيه الرائض و
اجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى

ما يلائمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة
العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة
المبادي واما عقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها [illegible] العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة بالشهوة والغضب و
اجبارها على ما يقتضيه العقل العملي ان يصير متمرنة على طاعته متأدبة بخدمته
تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العاقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة
بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخر تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية
للعاقلة ثم تندم وتلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوى النفوس
الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت
الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغلا عنه فرياضتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
فيبتدي من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما تقوله في الرياضة وارجع
الى المقصود الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك
موقوف على حصول امر وجودي وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط
بزوال المانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة
الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل و
التوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويشيعهما سائر القوى ضرورة وهو
ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبه وهو یحصل الاستعداد لنیل الکمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطیف لایمکن الا بتلطیفه السر عبارة عن تهییج ، ولان تتمثل فیه الصور العقلیة بسرعة ولان ینفعل عن الامور الالهیة المهیجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشیخ لما فرغ عن ذکر اغراض الریاضة ذکر مایعین علی الوصول الی کل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذکر مما یعین علیه شیئا واحدا وهو الزهد الحقیقی المنسوب الی العارفین الذی هو التنزه عما یشغل السر عن الحق کما مر وذلک ظاهر واما الثانی فقد ذکر مما یعین علیه ثلثة اشیاء الاول العبادة المشفوعة بالفکر یعنی المنسوبة الی العارفین وفائدة اقترانها بالفکر ان العبادة یجعل البدن بکلیته متابعة للنفس فان کانت النفس مع ذلک متوجهة الی جناب الحق بالفکر صار الانسان بکلیته مقبلا الی الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة کما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة هذه العبادة علی الغرض الثانی هو انها ایضا ریاضة ما لهمم العابد والعارف وقوی النفس لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق کما مر والثانی الالحان وهی تعین بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة یقبل علیها لاعجابها بالتالیفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة فی الصوت الذی هو مادة الصوت الذی هو مادة النطق فیذهل عن استعمال القوی الحیوانیة واغراضها الخاصة بها فیشبعها تلک القوی وح تکون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها یوقع الکلام المقارن بها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها علی المحاکاة التی تمیل النفس بالطبع الیها فاذا کان ذلک الکلام واعظا باعثا علی طلب الکمال صارت النفس منتبهة لما ینبغی ان یفعل فغلبت علی القوی الشاغلة ایاها وطوعتها والثالث نفس الکلام الواعظ یعنی الکلام المفید للتصدیق بما ینبغی ان یفعل علی وجه الاقناع وسکون النفس فانه ینبه النفس ویجعلها غالبة علی سائر القوی لاسیما اذا اقترنت باموراربعة احدها یعود الی القایل وهو کونه زکیا فان ذلک کنتها دیة یؤکد تبعدته ووعظ من لایتعظ لاینجع فان فعله یکذب قوله والثلثة الباقیة تعود الی القول منها واحد یعود الی اللفظ وهو کونه بعبادة بلیغة ای یکون مستحسنة واضحة الدلالة علی کمال مایقصد القایل غیر زیادة علیه ولانقصان منه کانه قالب افرغ

فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان ملين الصوت
يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيد ها هيئة تعدها
نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس تناسب كل
صنف منها صنفا من الهيأت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها فى المعالجات
الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد
يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع
للمريد للسلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكمية
والكيفية وفى اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما
شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق
الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى
هو الذى يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر
اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدأه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقه
ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثانى مما نقيضه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها
القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو
يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال
من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة
والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها
بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهى المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه

وجدان وجدالیه ووجد علیه ثم انه یکثر علیه هذه الغواشی اذا امعن فی الارتیاض
اقول عن الشیٔ اعترض وخلس واختلس استلب وصض البرق ومیضا اومض ای
لمع لمعانا خفیفا غیر معترض فی نواحی الغیم والشیخ اشار فی هذا الفصل الی اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما یحصل بعد حصول شیٔ من الاستعداد المکتسب بالارادة و
الریاضة وتتزائد بتزائد الاستعداد وقد لاحظوا فی تسمیة بالوقت قول النبی
صلعم لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل والوجدان اللذان
یکشفان الوقت لایتساویان لان الاول حزن علی استبطاء الوجدان والاخر اسف
علی فواته **اشارة** ثم انه لیتوغل فی ذلک حتی یغشاه فی غیر الارتیاض فکلما لمح شیئا
عاج منه الی جانب القدس یتذکر من امره امرا فغشیه غاش فیکاد یری الحق فی کل
شیٔ **اقول** اوغل ای سار سریعا وامعن فیه وتوغل فی الارض ای سار فیها فابعد
منه ویوجد فی بعض النسخ بالوجهین ای لیوغل ولیتوغل ولمحه ای ابصره بنظر
خفیة وعاج عنه ای رجع وانثنی عنه وعاج به ای اقام به والمعنی ان الاتصال بجانب
القدس اذا صار ملکة فهی مدخل قد یحصل فی غیر حالة الارتیاض الذی لان معدا
لحصوله من قبل **اشارة** ولعله الی هذا الحد یستعلی علیه غواشیه ویزول هو
عن سکینة فینتبه جلیسه لاستیفازه عن قراره فاذا طالت علیه الریاضة
لم یستفزه غاشیة وهدی للتلبیس فیه **اقول** علا واستعلی بمعنی والسکینة
الوقار واستقر فی قعدته ای قعد قعودا منتصبا غیر مطمئن واستفزه الخوف
وما یشبه ای استخفه والتلبیس کالتدلیس وهو کتمان العیب والسبب فیما ذکره الشیخ
ان الامر العظیم اذا فاجأ الانسان بغتة قد یستفزه لکون النفس غافلة عن هجوم
غیر متأهبة له فینهزم عنه دفعة فاذا توالی واستمر به الف الانسان زال عنه
الاستفزاز لان النفس قد تتأهب لتیقنه اذ هی متوقعة لعوده والعارف ینکر
من نفسه الاستفزاز المذکور لاستنکافه عن التزائی بالکمال فلذلک یشرع بکتمان ما یرد
علیه ویستعمل التلبیس فیه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الریاضة مبلغا ینقلب
له وقته سکینة فیصیر المخطوف مألوفا والومیض شهابا بینا ویحصل له معارفه
مستقرة کانها صحبة مستمرة ویستمتع فیها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حیران

اسفا **اقول** وفی بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سکینة ینقلب له وقد سکینة
یقال وقد فلان علی الامیر اذا ورد رسولاً الیه فهو وافد الجمع وفد والروایة الاولی اظهر
والخطف الاستیلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بینا ای واضحاً وفی
بعض النسخ ثبتاً ای ثابتا ویحصل له معارفه مستقرة ای مع الحق الاول اسفا ای
متلهفا والمعنی ظاهر **اشارة** ولعله الی هذا الحد یظهر علیه ما به فاذا تغلغل
فی هذه المعارفة قل ظهوره علیه فکان هو وهو غائب حاضراً وهو ظاعن مقیما
اقول تغلغل الماء فی الشجر ای تخللها وظعن ای سار والمعنی انه قبل هذا المقام
کان بحیث یقل ظهوره ذلک علیه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب
فصار فی هذا المقام بحیث یقل ظهور ذلک علیه فیراه جلیسه حالة الاتصال
بجناب الجلال حاضراً عنده مقیماً معه وهو بالحقیقة غائب عنه ظاعن الی
غیره **اشارة** ولعله الی هذا الحد انما یتیسر له هذه المعارفة احیانا ثم یتدرج
الی ان یکون له متی شاء **اقول** فی بعض النسخ انما یتسنی له ای ینفتح ویتسهل
علیه یقال سناه ای فتحه وسهله **اشارة** ثم انه لیتقدم هذه الرتبة فلا یتوقف
امره علی مشتبه بل کلما لاحظ شیئا لاحظ غیره وان لم یکن ملاحظته للاعتبار
فیسنح له تعریج عن عالم الزور الی عالم الحق مستقر به ویحتف حوله الغافلون
اقول یقال عرج عروجاً ای ارتقی وعرج علیه تعریجا ای اقام وعرج الیه وانعرج ای
مال وانعطف فالتعریج اما مبالغة فی الارتقاء واما بمعنی المیل والانعطاف وحف
واحتف حوله ای اطاف به واستدار حوله والمعنی ظاهر **اشارة** فاذا عبر
الریاضة الی النیل صار سره مرآة مجلوة محاذی بها شطر الحق ودرت علیه اللذات
العلی وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وکان له نظر الی الحق ونظر الی نفسه وکان
بعد متردداً **اقول** یقال در اللبن وغیره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا
تمت ریاضته واستغنی عنها لوصوله الی مطلوبه الذی هو اتصاله بالحق دائماً
وانما صار سره الخالی عما سوی الحق کمرآة مجلوة بالریاضة محاذی بها شطر
الحق بالارادة فیتمثل فیه اثر الحق وفاضت علیه اللذات الحقیقیة وابتهج بنفسه
لما بها من اثر الحق فکان له نظران نظر الی الحق المبتهج به ونظر الی ذاته المبتهجة

بالحق وكان بعد فى مقام التردد بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه

فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى

تزينها وهنالك يحق الوصول اقول هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهى

درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهى ينتهى عند المحو والفناء فى

التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق ويتم

الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافى ملاحظتها

ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى يزينها وبيانه ان الاحظ

من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقط لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون

الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى منتقشة

بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس وللابتهاج بالنفس وان كان

بسبب الحق الحجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجهة الى النفس وتارة

متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق

وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجهة اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجهة

فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقى

فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات

المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط فى منتهى واذا كانت المفارقة

من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها

ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة

تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال

المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول

معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدأ بها السلوك والثلثة التى بعدها التى ذكر فيها

ازديادها الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس

اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب

وسطه والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية

واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

الى العين دون السامعين للاثر **اقول** العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف
فهى لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من
الموحدين لانه يريد مع الحق شيئاً آخر غيره هذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذى
هو حال لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو
الخائض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هى درجات التخلية بالامور
الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست باقل من درجات ما قبله اعنى
الدرجات التزكية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان
الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله
عز وجل لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي الاية
فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفى هذه سلوك فى الله تعالى ونهاية
السلوكات بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة
لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم
يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليماً وتعلماً اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته
فضلاً عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة
وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك بالتخيلات والمتخيلات
لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك
بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون
ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف
عنه المقال غير الخيال لما سنبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت
ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى فقد تتراآى فى خيالاتهم صور تحاكى محاكاة بعيدة
جداً **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير
وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق و
بكل شىء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع فى بيان

اخلاقهم واحوالهم تنبيه رجل هش بش اى طليق الوجه طيب بسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى قريبة الاشتقاق من لفظ سواء ودرية فواعلة او ما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من هجوم شئ ولا حزن من فوات شئ واليه اشار عز وجل من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه بشيرالى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هش خلق الله ببهجته

اقول الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دوية فى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا اشغله وازعجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فانقلع وتاح له اى قدر و فى رواية باح اى ظهر تنبيه باح سره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجه سره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب ما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده او من جهة حركة سره كما ان يتمائل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها واما لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى

الامرين معا فلا ميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حراهش الخلق ببهجته فيتلقى مايرد عليه مع انبساط وبشاشة

تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتجسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح ولا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله

اقول لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقابلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد لولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما سيره غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن

تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة البشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق

اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكيف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديات والثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله

تنبيه العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما اثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق

وربما أصغى إلى الزينة وأحب من كل جنس عقيلة وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لأنه مزية خظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **أقول** يقال قشف الرجل إذا لوحته الشمس والفقر فتغير وأصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع وأترفته النعمة أي أطغته وهو تفعل بين الثقل أي غير متطيب وأصغى إليه أي مال وعقيلة كل شيء أكرمه وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد أي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب إليها والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وخظيت المرأة عند الزوج خظوة بالضم والكسر أي قربا ومنزلة وعكف عليه أي أقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لأنه مزية خظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب بميل العارف إليهما أحدهما فضل العناية والثاني مناسبة للأمر القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف **أقول** اجترح أي اكتسب والمراد أن العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لأنه في حكم من لا يكلف لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك أو بمن يتأثم بترك التكليف إن لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين **إشارة** جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ويطلع عليه إلا واحد بعد واحد ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له **أقول** الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه أي تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور الفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس أعداء ما جهلوا وإلى هذا النوع من الكمال

ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما رزأت ماله اى ما نقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه المرزئة وانما وصف قوة العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة **اقول** الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين لازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واحدة لما تتغذى بها اعنى المواد الردية وفي سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف سبب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية **اقول** نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واسند نقوله الا ليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيأت تعرض لصاحبه او لا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزع اليها محتاجة اليها او غير محتاجة فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضادة مسقط للقوة ولا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة **اقول** السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاس بين الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له اما المرضى فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان الحاجة اقتضت انه الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة سوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد وانما فى راجع الى الصورة وهو ضعف القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد لا مع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى حفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضى ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل ويجئ بيانه فى فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشرها كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى له سلاطة او عنت له عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اى اعطت يدا او لية معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضى انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى يعرض له وتحركه

اعتراز بالحق او حمية الالهية اشد مما يكون لغيرة كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره
عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام والله ماقلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** واذا بلغك ان
عارفا حدث عن غيب اصاب متقدما ببشير او نذير فصدق ولا يتعسرن
عليك الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه
خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل وبين سببها فى
ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية
ان ينال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل فى
حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب الهمته التصديق
اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخييل والتذكر واما القياس فليستبصر
فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان
قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه
مانع اللهم الا مانع يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه
على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى باعتبار حصوله للناظر
نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور التخيل
والتذكر لتعلق ما يراه النائم فى نفسه بالمتخيلة وفى حفظه وذكره بالمتذكرة وفى كونه
مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى المفارقة الى زوال للموانع المزاجية واما القياس فعلى
ما يجئ بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى
نقشا على وجه كلى ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات
جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوحه ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة

كما النفوس سنا معا ابدا انها وانها تنال بتلك العلاقة كما لا ما احقا صار بالاجسام السماوية
زيادة معنى فى ذلك لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات
فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت او النقشان معا **قوله** انه اسل الله ل على امكان نيه ع الانسان على الغيب
حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم
فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها فى هذا الفصل فقوله قد علمت
فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام
الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى
قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة
فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع
ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات الحركات
الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية
مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى
المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر
رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قال بارتسامهما معا
فى شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة
وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا ما متعلق به وخبرها وقوله صار
للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات
فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك
لتظاهر رأيين عندها احدهما كلى والآخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما
فى الذهن الانسانى ولفظة مستور تورد فى بعض النسخ بالرفع على انه
صفة لضرب من النظر وتورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى

هي ضمير المفعول في قوله نايلو حمه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
بوجود تلك النفوس التى ذكرها الشيخ فى موضع انه سر لا النظر المؤدى الى ذلك
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ولنفوس ناطقة بدل من قول نايلو حمه وانما
جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشائين حكمة بحثية صرفة
وهذا وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها
متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع
من ذلك نقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من
رأى للمشائين ونقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفى بعض النسخ وان شئتا
معا وهو اظهر اى وفى العالم النفسانى اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب رأى
الاول او النقشان معا بحسب الرأى الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر
ان يكون بعض الغيب يتنقش فيها من عالمه ولا زيدنك استبصارا **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى الفصل السابق وتقرير
ارتسام الغيب فى النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودى هو حصول الاستعداد
وعدمى هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن [illegible] الغيب
فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
الشرطين يستدعى تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا [illegible] فى [illegible]
فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر
فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اختل
العقل التفاتا نحو دون حركته الفكرية التى تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا
شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية تتعطل عن افعالها
التى لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها
خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به **اقول** المرعو[illegible]

في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله
قوى النفس الانسانية متجاذبة متنازعة ويمثل بالشهوة والغضب ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخر اكثر اعاده لتذكر احكامه
وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب بالحس
الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه اي جعل له الانجذاب الفكر الذي هو آلة
العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة
المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل
اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضل في سلوك سبيله بحركته تلك ثم
قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفكر فيما يدركه شيء آخر فهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر
احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و
اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس
الظاهرة اي ضعفت يقال حار الحر والرجل اذا ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت
اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذي
اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت
صورته هيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك
ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء
حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها
بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان امكن **اقول** هذه
مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم
فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج و
اما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فيبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء

صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال
السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدة فى مكانه الثانى وهذه
الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما
الارتسام الذى يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى
ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى
والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون
انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا
ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين
المرايا المتقابلة **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب
الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلا والذين
غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة
لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى الخارج والا يشاهدها غيرهم فهى مرتسمة
فى قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتها الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن
يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى
النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك
على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن
التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت
فهى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق
بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس
المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب وقول
الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله
فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق

بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج تشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال بزاويغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول** ارتسام الصور في حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن في الدوام علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبرزه عن المتخيلة بزاى يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجرا المتفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وليشغلانه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعنيها من الامور المعقولة او الموهومة واما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش مكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بما مر وبما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دلت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة التى هى ... وجدت الحس المشترك معطلا فوجدت فيه استثباتا للتخيلات حتى تشاهد فى المنام حيالا فى حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر ان الحال التى يحصل فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما هو النوم فان سكون الحس الظاهر فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثانى ايضا يكثر وذلك لان للطبيعة فى حال النوم شغلا فى اكثر الاحوال بالتصرف فى الغذاء وهضمه وتستلب الاستراحة عن سائر الحركات مستدعية للاعياء فينجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت فى شانها لشايعتها الطبيعة على ما هو فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لاجل تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور بدنه والنفس فى المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم ساكنان وتبقى متخيلة فى النوم قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور ... ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وتشغلها ذلك عن الضبط الذى لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور متخيلة فى لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذا ... لان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل النحو ومعه لا يكون ... ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس قوية ... انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذا ايضا كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها باستيلاء الحسية اقل وجودا وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا اخراذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ من اثبات ارتسام الصورة فى الحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها فی حالتی النوم واليقظة اراد ان ينتقل
الی بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فی السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة
مشتملة علی ذكر خاصية النفس وهی انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوی يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوی قوة كانت انفعالها عن المحاكيات اقل وفی بعض النسخ كان انفعالها عن
المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الی الصواب كان الاولی تصحيف لها اما علی الرواية الاولی فبيانه
ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الی ما يناسبها من غير توسط والی ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية فی جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات
قليلا بحيث لا يعارضه المتخيلة فی افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين
اشد واما علی الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوی كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوی كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
يفضل منها لذلك الفعل فضل اكثر واذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة ای احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها علی ما يقربها
اليه اقوی **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تتخلص عن شغل التخيل الی جانب القدس فانتقش فيها
نقش من الغيب فساح الی عالم التخيل وانتقش فی الحس المشترك وهذا فی حال النوم
او فی حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة لتحلل الروح الذی هو آلته فيسرع الی سكون ما وفراغ ما فينجذب
النفس الی الجانب الاعلی بسهولة فاذا طرأ علی النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لتنبيه من هذا الطاری وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه

فانہ سریع الی مثل ہذا التنبہ واما لاستخدام النفس الناطقۃ لہ طبعاً فانہ من معاونی النفس عند امثال ہذہ السوانح فاذا قبلہ التخیل حال ترجح النفس الشواغل منھا النقش فی لوح الحس المشترک **اقول** تکون للنفس فلتات ای فرص تجدھا النفس فجأۃ وسارحہ ای جری والترجرح التباعد والمعنی ان الشواغل الحسیۃ اذا قلت امکن ان تجد النفس فرصۃ اتصال بالعالم القدسی بغتۃ تخلص فیھا عن استعمال التخیل فیرتسم فیھا شیء من الغیب علی وجہ کلی وتتادی اثرہ الی التخیل فتصور التخیل فی الحس المشترک صورا جزئیا متساویۃ لذلک المرتسم العقلی وھذا انما یکون فی احدی الحالتین احدھما النوم الشاغل للحس الظاھر والثانیۃ المرض الموھن للتخیل فان التخیل یوھنہ اما المرض اما تحلل آلتہ اعنی الروح المنصب فی وسط الدماغ بسبب کثرۃ الحرکۃ الفکریۃ واذا وھن التخیل سکن فتفرغ النفس عنہ وتتصل بعالم القدس بسھولۃ فان ورد النفس سانح غیبی تحرک التخیل الیہ بسبب حد امرین احدھما یعود الی التخیل وھو انہ اذا استراح فزال کلالہ وکان الوارد امرا غریبا منبھا یتنبہ لہ لکونہ بالطبع سریع التنبہ للامور الغریبۃ وثانیھما یعود الی النفس وھو ان النفس یستعمل التخیل بالطبع فی جمیع حرکاتہ وافعالہ فاذا قبلہ التخیل وکانت الشواغل عنہ بعید بسبب النوم او المرض انتقش منہ فی لوح الحس المشترک **اشارۃ** واذا کانت النفس قویۃ الجوھر تسع للجوانب المتجاذبۃ لم یبعد ان یقع لھا مثل ہذہ الخلس والانتھاز فی حال الیقظۃ فربما نزل الاثر الی الذکر فوقف ھناک وربما استولی الاثر فاشرق فی الخیال اشراقا واضحا واغتصب الخیال لوح الحس المشترک الی جھتہ فرسم ما انتقش فیہ منہ لاسیما والنفس الناطقۃ مظاھرۃ لہ غیر صارفۃ مثل ما قد یفعلہ التوھم فی المرضی والمھرورین وھذا اولی واذا فعل ہذا صار الاثر مشاھدا منظوما او ھتافا او غیر ذلک وربما یمکن مثالا موفود الھیئۃ اوکلاما محصل النظم وربما کان فی اجل الاحوال الزینۃ **اقول** مثال الاثر النازل الی الذکر الواقف ھناک قول النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان روح القدس نفث فی روعی کذا وکذا ومثال استیلاء الاثر والاشراق فی الخیال والارتسام الواضح فی الحس المشترک ما یحکی عن الانبیاء علیہم السلام من مشاھدۃ صور الملائکۃ واستماع کلامھم وانما یعقل مثل ہذا الفعل

… مع … تقوهيها … الضعيف بفعله في الاولية
لا … نفس … القدسية … اوحق بالموضوع من ذلك وهذا
… يكون مختلفا في … وجه او حجاب فقط
… ن باستماع صوت … ما يكون
… شال موفور الهيئة … في ابل
… وفي بعض النسخ … مبتدأ هذا
… استيلاء كلامه من … ان القوة المتخيلة محاكية
… من هيئة … النقل من شيء الى شبهه
… لتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان …
… هذه القوة على هذه … لم يكن … ما يستعين به في
… مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها … في تذكر امور
… الى هذا الانتقال او تضبط
… القوة معارضة … الصورة المنتقشة فيها
… الوضوح متمكن التمثال وذلك … عن … والتردد
… في موقت ما يلوح فيه القوة ما يفعل … ايضا ذلك اقول
… الهيئة الادراكية … الخيرات والفضائل … جميلة و
… وكما كانت الهيئة المزاجية كما كانت غلبة
… غلبة … الالوان سوداء وقوله ما يستعين به
… الحدود الوسطى … مستنتجا للحدود الوسطى نسخات
… لا وسط لا تسمو … لاستنتاج هو طلب
… حدود وسط … المستثنى في القياسات وما يشبه
… تمثيلات و… التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل
… التي ينبغي ان يفعل اولا هذه القوة … التخيل …
… كل … من خارج او باطن … الانتقال او تضبط
… للضبط … بيان احدهما قوة النفس المعارضة … السانح فانها

اذا اشتدت او وقفت التخیل علی ما یریده ویمنعه عن ان یتأدی الی غیره کما یتفق لاصحاب الرای حال تفکرهم فی امر یهمهم وثانیهما اشتداد انتساخ الصور فی الخیال فانه صارف للتخیل عن انتقالات ای الالتفات یمینا وشمالا وعن التردد ای الذهاب قداما و وراء کما یفعل الحس ایضا عند مشاهدة حالة غریبة یبقی اثرها فی الذهن مدة والسبب فی ذلک ان القوی الجسمانیة اذا اشتدت ادراکاتها انصرفت عن الادراکات الضعیفة کما مر والغرض مما اورده هذا الفصل تمهید مقدمة لبیان العلة فی احتیاج بعض ما یرتسم فی الخیال من الامور القدسیة حالتی النوم و الیقظة الی تعبیر وتأویل کما سیأتی **اشارة** الاثر الروحانی السانح للنفس فی حالتی النوم والیقظة قد یکون ضعیفا فلا یحرک الخیال والذکر ولا یبقی له اثر فیهما وقد یکون اقوی من ذلک فیحرک الخیال الا ان الخیال یمعن فی الانتقال ویترک عن الصریح فلا یضبط الذکر وانما یضبط انتقالات التخیل ومحاکیاته وقد یکون قویا جدا ویکون النفس عند تلقیه رابطة الجأش فترتسم الصورة فی الخیال ارتساما جلیا وقد تکون النفس بها معتنیة فترتسم فی الذکر ارتساما قویا ولا یتشوش بالانتقال ولیس انما یعرض ذلک فی هذه الآثار فقط بل وفیما نباشره من افکارک یقظان فربما انضبط فکرک فی ذکرک وربما انتقلت عنه الی اشیاء متخیلة تنساق مهملت فتحتاج الی ان تحلل بالعکس وتصیر من السانح المضبوط الی السانح الذی یلیه منتقلا عنه الیه وکذلک الی آخر وربما اقتنص بالحاصل من جملة الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصته نظر بضرب من التحلیل والتأویل **اقول** للآثار الروحانیة السانحة للنفس فی النوم والیقظة مراتب کثیرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد ذکر الشیخ منها ثلثة ضعیف لا یبقی له اثر تذکره ومتوسط ینتقل عنه الی التخیل ویمکن ان یرجع الیه وقوی یکون النفس عند تلقیه رابطة الجأش ای ثابتة شدیدة القلب ویکون معتنیة بها فتحفظه ولا یزول عنها ثم ذکر ان هذه المراتب لیست لهذه الآثار فقط بل لجمیع الخواطر السانحة علی الذهن فمنها ما لا ینتقل الذهن عنه ومنها ما ینتقل وینساه وینقسم الی ما یمکن ان یعود الیه بضرب من التحلیل والی ما لا یمکن ثم نبه فیما کان من الاثر الذی فیه الکلام مضبوطا فی الذکر فی حال یقظة او نوم ضبطا مستقرا کان الهاما او وحیا صریحا او حلما لا یحتاج الی تأویل او تعبیر وما کان قد بطل هو وبقیت محاکاته

وتأويله احتياجا الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير اقول الصريح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى
وانما يكتفى فيه بتناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف
ايضا بالقياس الى كل شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام فى هذا المطلوب اشارة
انه قد يستعين بعض الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فتخصص بذلك
قبولها مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع
هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل
اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنى عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض
من يستنطق فى هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او يدهش
اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تموج
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا متحيرا كانه
اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فى طبع
من هو بطبعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احرى كالبله من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام بالمس بالجن فكل ما فيه تحير
وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال
فتارة يكون لمحان الغيب ضربا فى ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى
او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءى شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة
الغيب مشاهدة اقول يلهث اى يعيى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة
وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق
اى تلألأ ولمع وتموج موجا اى متموج موجا والاهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثار الكلام
والمس يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير

وفلان يكافح بالامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق فى تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس والشعلة القوية المستقيمة والمدهش البصر بشفيفه يكون كالبلور ايضا فى المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن والسواد المنبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه يتحير الناظر اليه والاشياء التى ترقرق كالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تموج فكالماء الذي يتموج شديدا فى اناء وغيره بالحاح النفخ او الريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرأه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكى من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل

اقول يقال رابا القوم رباى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعه فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار يكاد ان تأبى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا وهلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل او الطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل

فان لامثال هذه الاشیاء اسبابا فی اسرار الطبیعة وربما یتأتی لی ان اقص بعضها
علیک **اقول** لما فرغ من بیان الآیات الثلثة المشهورة التی ینتسب الی العارفین
وغیرهم من الاولیاء اراد ان ینبه علی اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة
فذکرها فی هذا الفصل وذکر اسبابها فی الفصل الذی یتلوه وانما قال یکاد یأتی بقلب
العادة ولم یقل بقلب العادة لان تلک الافعال لیست عند من یقف علی عللها
الموجبة ایاها بخارقة للعادة انما هی خارقة بالقیاس الی من لا یعرف تلک العلل والموتان
علی وزن طوفان موت یقع فی البهائم اما الموتان علی وزن الحیوان هو خلاف ما یتناول
الحیوان من المعدنیات وهو غیر مناسب لهذا الموضع **تذکرة وتنبیه** الیس قد
بان لک ان النفس الناطقة لیست علاقتها مع البدن علاقة الانطباع بل ضربا
من العلائق آخر وعلمت ان ممکن هیئة العقد منها وما یتبعه قد یتأدی الی بدنها
مع مباینتها له بالجوهر حتی ان وهم الماشی علی جذع معروض فوق فضاء یفعل
فی ازلاقه ما لا یفعله وهم مثله والجذع علی قرار وینبع اوهام الناس تغیر مزاج منذ
او دفعة وابتداء امراض وافراق منها فلا یستبعدون ان یکون لبعض النفوس
ملکة یتعدی تأثیرها بدنها ویکون لقوتها کانها نفس ما للعالم وکما تؤثر بکیفیة
مزاجیة یکون قد اثرت بمبدأ لجمیع ما عددته اذ مبادیها هذه الکیفیات لا سیما
فی جرم صار اولی به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سیما وقد علمت انه لیس کل مسخن بحار
ولا کل مبرد ببارد فلا یستنکرن ان یکون لبعض النفوس هذه القوة حتی یفعل فی
اجرام آخر ینفعل عنه انفعال بدنه ولا یستنکرن ان یتعدی عن قواها الخاصة الی قوی
النفس اخری تنفعل منها لا سیما اذا کانت قد شحذت ملکتها بقهر قواها البدنیة التی لها
فیقهر شهوة او غضبا او خوفا من غیرها **اقول** التذکرة فی هذا الفصل بشیئین احدهما
ان النفس الناطقة لیست منطبعة فی البدن لما هی قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن
غیر تعلق التدبیر والتصرف والآخر ان هیئة الاعتقادات المتمکنة فی النفس وما یتبعها
کالظنون والتوهمات بل کالخوف والفرح قد یتأدی الی بدنها مع مباینة النفس
بالجوهر للبدن وللهیآت الحاصلة فیه تلک الهیآت النفسانیة ومما یؤکد ذلک
امران احدهما ان توهم الماشی علی جذع یزلقه اذا کان الجذع فوق فضاء ولا یزلقه

اذا کان علی فضاۃ ارض من الارض والثانی ان توهم الانسان وقد یغیر مزاجه اما علی التدریج او بغتۃ فینبسط روحه وینقبض ویتغیر لونه ویصفر وقد یبلغ هذا التغیر حدا یأخذ البدن الصحیح بسببه فی مرض او یأخذ البدن المریض بسببه فی افراق ای برء وانتعاش یقال افرق المریض من مرضه افراقا ای تماثل اما التنبیه فهو ان تعلم من هذا انه لیس ببعید ان یکون لبعض النفوس ملکۃ یتجاوز تأثیرها عن بدنه الی سائر الاجسام ویکون تلک النفس لفرط قوتها کانها نفس مدبرۃ لکثیر من ابعاد وکما انها تؤثر فی بدنها بکیفیۃ مزاجیۃ مباینۃ الذات لیس فی الشیئ الذی یؤثر فی الاجسام العالم بمبادی الجمیع ما مر ذکره فی الفصل المتقدم علی ما تقدم بل لعنی ان مبادی الاجسام کیفیات هی مبادی تلک الافعال خصوصا فی جسم صار اولی به لمناسبۃ تخصه مع بدنه [illegible] او ... واشفاق علیه ... توهم متوهم ان ... ورسال ... [illegible] یجوز ان یصدر عن النفس الذاتیۃ ... [illegible] لا یقتضی شیئا الا ان یکون موجبا لفعله ولو کان بالاثر فینبغی ان ... [illegible] لیس کل ... [illegible] ... لاقابلیۃ لتأثیرها فاذن لا بسته ... نفس یکون لها هذه القوۃ حتی ینفعل فی اجرام غیر بدنها فعلها فی بدنها متعلق بان غیر بدنها اقوی فی قبولها لتأثیرها ... [illegible] خصوصا اذا انضمت ... [illegible] ای حدث لها ... [illegible] ای حدثتها والمراد انها اذا حصلت لها ملکۃ یقتدر بها علی تسخیر ... بدنها کالشهوۃ والغضب وغیرها بسهولۃ فهی تقتدر بسبب تلک الملکۃ علی تسخیر مثل هذه القوی من بدن غیرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا یفید المقصود لان الحکم بکون الوهم مؤثرا فی البدن لا یوجب الحکم بان یکون للنفس التی هی اشد تأثیرا اعظم من تأثیر الوهم وایضا التخیلات التی لاجلها یختلف حال المزاج کالغضب والفرح جسمانیۃ فالاستدلال بکون القوی الجسمانیۃ موجبۃ لتغیرات ما علی تجویز ان یکون لبدن ما قوۃ یقتضی هذه الافعال الغریبۃ اولی من الاستدلال بذلک علی تجویز ان یکون لنفس ما هذه القوۃ فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بکونها مجردۃ فان کان المقصود ازالۃ الاستبعاد فقد کان الحاصل انه لا دلیل عندنا علی صحۃ هذا المطلوب لا علی

امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه
يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم
والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث فى النفس بواسطة الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب
لما ثبتت طلب اسبابها [illegible] فمجمل فى بيان [illegible] **اشارة**
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية
تصير للنفس الشخصية بتشخصها وقد تحصل بمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من كسب
يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار **اقول** لما ثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب
استنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون
عين التشخص الذى به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب
او لا بالكسب [illegible] لاغير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى
بعينها التشخص الذى يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل بمزاج طار وربما
يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر
فى شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية
تحت حد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحها
مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** ثم الذى يقع له هذا فى
جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة
من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ
الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد
يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه **اقول** الغلو
والغلواء والشأو والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب

لا يجتمعان الا فی جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا فی المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فی الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا او منفذ كيفية فی واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار اقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان ای دنف وضنی ونهكته الحمی ای اضنته ومن يفرض ای يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هی وامثالها من الامور الظنية والتأثير فی الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فی المتوسط كتسخين النار الماء الذي فی القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأی العامی تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث فی عالم الطبيعة من مبادی ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوی سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت وضعية او بينها وبين قوی نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانی والطلسمات من قبيل القسم الثالث اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فی هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فی ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدءه الاجرام السماوية وهی وحدها لا يكون سببا لحادث ارضی ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضی وما فی الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لا تنسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا

الى ذلك القسم ولم يذكران ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة**
اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك
طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليته دون الخرق في
تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان
ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم يبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة
عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب
اقول انبرى له اى اعترض له واقبل عليه والطيش النزق يكونا الخفة والخرق
ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى ارسلتها واهملتها وزاده طرده والغرض من
هذه النصيحة النهي عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به
علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق
اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف
ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية**
ايها الاخ انى قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى
الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة
الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة اوكان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة
ومن همجهم فان وجدت من يتثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك
منه مدرجا مجزءا مفرقا مستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج
لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني
وبينك وكفى بالله وكيلا **اقول** يقال مخضت اللبن لاخذ زبدته والزبد زبد اللبن
والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب
امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة الجرأة على الحرب
وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون ولحد في الدين اى حاد

عنه وعدل عنه والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما
ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اى يتبادر والوسوسة
حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج
والاستفراس طلب الفراسة وأسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى
واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما
خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون
الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل
بصيانتها عن خمس فرق منها اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون
الثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
حرموا الفطنة الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين
صفاهم مع الفاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور
اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سريرتهم
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم
في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط
البالغ عقلا وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب
وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال وانا اتوقع ممن
يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ

واليه المعاد وهو معين صالحى العباد حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير والحمد لله رب العالمين ۞

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي اليه البداية والنهاية والصلوة والسلام على رسوله الذي ختم عليه النبوة والرسالة وعلى اله واصحابه الذين هم ائمة الهداية والرشادة اما بعد ففى هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرفة قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات فى حل مشكلات الاشارات والتنبيهات محتويا فى مباحث النظريات والالهيات مشتملا لانكات اوغوامض كوائف دوائر الفلكيات المسمى به شرح الاشارات مستندا عند علماء الفحول مفيد الطلباء ذوى الفهم والعقول الكامل والاديب الفاضل المدقق النحرير الشهير فى المشارق والمغارب كالشمس فى نصف النهار نصير الدين المحقق الطوسي ... فى المطبعة العالية المملوكة لمنشى نولكشور الواقعة فى ... فى شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعين بعد الالف والمائتين ١٢٩٧ﻫ من هجرة سيد الثقلين مطابقا لشهر جولائى سنة ثمانين بعد الالف وثمان مائة ١٨٨٠ع العيسوية والله ولى السداد والرشاد واليه المبدأ والمعاد

تمت